



مركز دراسات الوحدة العربية

الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس

الجزء الثاني

الفن والعمارة • التاريخ الاجتماعي • التاريخ الاقتصادي

الفلسفة • الدراسات الدينية • العلم والتكنولوجيا والزراعة

تحرير : د. سالم الخضر الجيوسي



الحضارة التربوية الإسلامية في الأندلس

الجزء الثاني

التاريخ والتربية • التاريخ الاجتماعي • التاريخ الاقتصادي
التربية • الدراسات الإسلامية • العلوم والتكنولوجيا • الرياضة



مرکز اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران



مركز دراسات الوحدة العربية

الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس الجزء الثاني

الفن والعمارة • التاريخ الاجتماعي • التاريخ الاقتصادي
الفلسفة • الدراسات الدينية • العلم والتكنولوجيا والزراعة

تحرير : د. سالم الخضراء الجيوسي

Shiabooks.net



الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس/ تحرير سلمى الخضراء الجيوسي.
٢ ج.

بشمل على فهرس.

محتويات: ج ١. التاريخ السياسي، الأقليات، المدن الأندلسية، اللغة
والشعر والأدب، الموسيقى. - ج ٢. الفن والعمارة، التاريخ الاجتماعي،
التاريخ الاقتصادي، الفلسفة، الدراسات الدينية، العلم والتكنولوجيا
والزراعة.

١. الأندلس. ٢. الحضارة العربية. أ. الجيوسي، سلمى الخضراء (محرر).

946.02

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات بيتها مركز دراسات الوحدة العربية»

نشر هذا الكتاب بالإنكليزية تحت عنوان

The Legacy of Muslim Spain

مركز دراسات الوحدة العربية



بناية «سادات ناورة» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعوي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٨

الطبعة الثانية: بيروت، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٩

المحتويات

الجزء الثاني

الفن والعمارة - التاريخ الاجتماعي - التاريخ الاقتصادي
الفلسفة - الدراسات الدينية - العلم والتكنولوجيا والزراعة

الفن والعمارة

- نظرتان متضاربتان إلى الفن الإسلامي في شبه الجزيرة الإسبانية
(نظرة عامة) أولغ غرابار ٨٤٥
- تراث المدجنين في فن العمارة جيريلين دودز ٨٥٥
- فنون الأندلس جيريلين دودز ٨٦٣
- الحجم والمساحة في العمارة النصرية جيمس دكي ٨٨٥
- النشوة والانضباط في الفن الأندلسي:
خطوات نحو مقترح جديد ج.ك. بيرغل ٨٩١
- فن الخط العربي في الأندلس أنثونيو فرنانديز - بورتاس ٩٠٧

التاريخ الاجتماعي وأسلوب المعيشة

التاريخ الاجتماعي لإسبانيا المسلمة من الفتح إلى نهاية حكم الموحدين
(من بداية القرن الثامن إلى بداية القرن الثالث عشر)

- (دراسة شاملة) بير غيشار ٩٦١
- أصلح للمعالي: عن المتزلة الاجتماعية لنساء الأندلس ماريا ج. فيغيرا ٩٩٥
- فنون الطبخ في الأندلس دايفد ويتز ١٠١٩

التاريخ الاقتصادي

صورة تقريبية للاقتصاد الأندلسي

- (دراسة شاملة) بلرو شلميطا ١٠٤١

التجار المسلمون في تجارة الأندلس الدولية أوليفيا ريمي كونسنبيل ١٠٦٣

الفلسفة

الفكر الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية

(دراسة شاملة) ميغيل كروز هيرنانديس ١٠٨٩

فلسفة ابن رشد: تطور إشكالية العقل عند ابن رشد

من الفحص الفيلولوجي إلى النظر الفلسفي جمال الدين العلوي ١١٢٥

ابن طفيل وكتابه «حي بن يقظان»:

نقطة تحول في الكتابة الفلسفية العربية ج.ك. بيرغل ١١٥٥

الدراسات الدينية

علماء الأندلس دومينيك ايرفوا ١١٧٩

ممارسات المسلمين الدينية في الأندلس بين القرنين

الثاني والرابع الهجريين/ الثامن والعاشر الميلاديين مانويلا مارين ١٢١٧

الزندقة والبدع في الأندلس ماريا إيزابيل فيرو ١٢٤١

التصوف الأندلسي وبروز ابن عربي كلود عداس ١٢٥٩

العلم والتكنولوجيا والزراعة

العلوم الفيزيائية والطبيعية والتقنية في الأندلس خوان ثيريه ١٢٩٧

العلوم الدقيقة في الأندلس خوليو سامسو ١٣١٥

التكنولوجيا الهيدرولية في الأندلس توماس ف. غليك ١٣٤٥

الزراعة في إسبانيا المسلمة إكسبيراثيون غارثيا سانشيز ١٣٦٧

نباتات الصباغة والنسيج لوسي بولتر ١٣٨٥

الحديقة الأندلسية: دراسة أولية في مدلولاتها الرمزية جيمس دكي ١٤١١

حركة الترجمة من العربية في القرون الوسطى في إسبانيا تشارلز بيريت ١٤٣٩

إسهامات حضارية للعالم الإسلامي

في أوروبا عبر الأندلس مارغريتا لوبيز غوميز ١٤٧٧

نبذة عن المشاركين ١٤٨٣

إشرائط جيوس زانون ١٥٠٣

فهرس ١٥١٣





مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع‌رسانی

نظرتان متضاربتان إلى الفن الإسلامي في شبه الجزيرة الإسبانية (نظرة عامة)

أولغ غرابار (*)

مقدمة

من بين جميع مناطق العالم التي حافظت على كنوز العمارة الإسلامية فيها، أو التي تحوي آثاراً فريدة ذات مهارة فائقة ابتدعها صناع مسلمون، أو كانوا منضوين تحت لواء الإسلام، هناك منطقتان لم تعودا تخضعان لحكم المسلمين، هما الهند، حيث يوجد تاج محل وفاتح بور سكري، ثم إسبانيا. ومن بين الحضارات الفرعية العديدة التي تكونت منها الحضارة المسيحية الأوروبية في العصور الوسطى وتلك التي سبقت العصور الحديثة، هناك حضارتان ظلنا قرونًا عديدة ذواتي صلة وثيقة بالعالم الإسلامي، بل إنهما كانتا خاضعتين له حيناً من الدهر. إحداهما تتكون من منطقة أوروبا الشرقية والجنوبية الشرقية، وقد اتبعت بغالبيتها الديانة المسيحية الأرثوذكسية، والأخرى تضم الجزء الأعظم من شبه الجزيرة الأيبيرية، وتحديدًا ذلك القسم الذي يسمى الآن أندلس، وهو اليوم الجزء الجنوبي من شبه الجزيرة الذي أصبح يدعى بمقاطعة أندلوسيا؛ أما في العصور الوسطى، فقد كان المؤلفون المسلمون العرب يطلقون اسم الأندلس على كل جزء من شبه الجزيرة خاضع لحكم المسلمين وسيطرتهم.

لن أحاول، في سياق هذه المقالة، أن أتبع المتوازيات بين العلاقات الحضارية المتداخلة في شبه الجزيرة الأيبيرية، وفي مناطق أخرى من أوروبا الآسيوية وأفريقيا. إلا أنني سأعود للإشارة إليها في نهاية ملاحظاتي لأنها قد تمذنا ببيكلية تحليلية مفيدة

(*) أولغ غرابار (Olug Grabar): أستاذ الفنون الجميلة في جامعة هارفرد وأستاذ قسم الدراسات

التاريخية في معهد الدراسات العالية في جامعة برنستون.

قام بترجمة هذا الفصل محمد الأسد.

تتحرى من خلالها الفنون في إسبانيا المسلمة، ونقوم بتفسيرها. بيد أن ما سأحاول أن أبينه هو أنه بمقدورنا النظر إلى فنون إسبانيا المسلمة بطريقتين - يمكن اعتبارها جزءاً من مجموعة كبيرة من المعالم الفنية التي تعرف بـ «الإسلامية»، أي أنها شيدت لأناس يعتنقون الديانة الإسلامية، أو أنها من صنعهم، أو النظر إليها بصفتها هسبانية (إسبانية/برتغالية) أي أنها نتاج منطقة ذات تقاليد خاصة كانت مستقلة، بصورة جارية على الأقل، عن الولاء لحكام ذلك المهد من حيث الدين والعرق والثقافة.

ويمكن إعطاء أدلة مقنعة - وكانت قد أعطيت أدلة مقنعة في الماضي - تعزز كلاً من هذين الموقفين، أو المطلقين، المتعلقين بالفنون في إسبانيا المسلمة. بل يمكن حقاً تبرير كل منهما من خلال الخصائص الواقعية للمعالم ذات العلاقة، ولكن مع إعطاء إشارة خاصة إلى موقفين أيديولوجيين متعارضين. فإني، وغيري، سنعالج في هذا الكتاب المعالم الأثرية. أما الأيديولوجيات، فإن تعريفها أقل سهولة. فمن ناحية، هناك منجزات تحفقت على أرض بعيدة عن مراكز القوة والإبداع الإسلامية. ويمكن تفسير هذه المنجزات بأنها عرض لقدرة النخبة المسلمة الملهمة إلهياً، أو أنها مظهر لروابط ثقافية فذة متفوقة ربطت ممأ في عقيدة واحدة متعددة الجوانب جماعات متنوعة مثل الإيرانيين المتركبين في أواسط آسيا، والمستعربين من سلالة البربر، والنساء اللواتي انحدرون من أصل إسباني/برتغالي. بيد أن هناك حالة بديلة لما قد يطلق عليه أيديولوجية الرابطة الإسلامية تفسر الثقافة من خلال التوافق المؤثر بين العقيدة والأخلاقيات المرتبطة بها. ومن وجهة النظر البديلة هذه، يتم تفسير الصفات الفنية لأحد البلدان من خلال الجهد المستمر للروح القومية، والخصائص المتميزة تعريفها للبلد وماضيه، وكذلك من خلال وجود «الأرض» و«الوطن» حسبما عرّف بعض منظري الفكر القومي الأمة في السنوات الأولى من هذا القرن^(١).

إن الحوار بين هذه الأيديولوجيات ليس حواراً يجب أن يخصص فيه من ليس بمسلم أو إسباني، بيد أنه حري بنا أن نسأل لماذا ظهرت بجلاء وجهات نظر متضاربة بشأن الفن في إسبانيا المسلمة، كما ظهرت أيضاً بشأن ثقافتها، بل بشأن وجودها ذاته. وسأتحصن هذا السؤال بتحديد أمرين واضحين التناقض متعلقين بالفن في إسبانيا المسلمة، ويتكوين أفكار وملاحظات متنوعة بشأن هذين المتناقضين. الأول هو وصوح الصفة الفريدة من الناحية الجمالية وناحية النوع للكثير من أعمال الفن الإسلامي. والثاني هو للملاءمة الفذة بين نماذج يفترض أنها إسلامية وأساط

(١) ورد ذكر هاتين الكلمتين «الأرض» و«الوطن» في بعض كتابات القوميين العربيين، حوالي عام

١٩١٠م. ويصون يدعي أن الأمة تتكون من الوطن المقدس «الأرض» والشهداء والأسلاف «الوطن» الذين أصغر شأن الوطن. [المترجم].

من الفن ليست إسلامية. وسأعود في النهاية إلى بعض المسائل الأعم التي أثرت في البداية

أولاً: المعالم الأثرية في إسبانيا

من المسلم به أن المسجد الكبير في قرطبة هو من أفضل روائع العمارة الإسلامية، ويعتبره جمهرة المتخصصين أحد النماذج الأصلية للمسجد المسقوف المرتكز على أعمدة، والممتد مساحات واسعة تتسع للمجتمع بأسره، وذلك بشكرار الدعامة الواحدة - التي هي، في هذه الحالة، العمود وأقواسه - بطريقة مرنة يمكن تعديلها لتلائم الريادة أو النقصان في أعداد المؤمنين. كذلك، فإن من الصواب القول، بصورة بسيطة وأولية، إن مسجد قرطبة مخطط ومصمم على أسس مشابهة لتلك الأسس التي أقيم عليها مسجد القيروان في تونس، والأزهر ومسجد عمرو في القاهرة، ومسجد الرسول في المدينة، والمسجد الأقصى في القدس، وبطرق مختلفة بعض الشيء، المساجد الضخمة المبنية من الطوب في مدينة سامراء العراقية ومسجد ابن طولون في القاهرة. لقد بنيت جميع هذه المساجد قبل بناء مسجد قرطبة، أو في وقت واحد تقريباً من المرحلة الأخيرة من بنائه في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وبعد هذه الفترة، استمر تشييد آلاف المساجد، وبخاصة في المغرب الإسلامي، طبقاً لهذا الطراز التراثي.

ولكن النظر إلى مسجد قرطبة على أنه ليس سوى مجرد مثال آخر لطراز واسع الشهرة من المساجد يعكس خطأ في فهم السمات الخاصة بهذا البناء. وكما بين العديد من المماريين ونقاد العمارة المعاصرين، فإن هذا البناء يجمع عدداً من الصفات المدهشة: تأسق بديع بين أجزاء العناصر مثل الأعمدة الرقيقة ولأقواس التي على شكل الحدود، والتي ليست أصلية بذاتها. إنه هندسة في الأعمدة التي تشيع شعوراً بالاطمئنان بدلاً من الشعور بالتوتر من جراء الإحساس بأنها حاملة للقوى الدافعة، وتوازن بين الدعامات المردية والتجمعات المعمارية مثل أروقة المسجد الداخلية. ويظهر أحياناً، التقسيم المقصود لأشكال معمارية أساسية كتقسيم الأقواس إلى وحدات يمكن إعادة تركيبها بطرق مختلفة، وأخيراً، هناك المحراب المذهل والقباب الثلاث الموجودة أمامه. إنها مجموعة تتلأل بفسيفساء متروقة لأشكال نباتية مركبة ولعبارات طويلة مكتوبة، ومع ذلك، فإن هذه الفسيفساء تستقر عامصة في تجويف المحراب العميق، الذي يشبه غرفة فارغة، أو بوابة تقود إلى عالم غير عالم الإنسان

ويمكن تفسير بعض هذه الملامح، مثل منطقة المحراب ذات التكفة العالية أو ما في الفسيفساء من تشكيل فني، بأنها نتيجة ظروف محلية خاصة: أي العلاقات السياسية والثقافية مع العالم البيزنطي التي تفسر حقيقة وجود الفسيفساء ووجود شعائر

أكثر تعقيداً، هي هو معناد بشأن الصلوات اليومية المفروضة على جميع المسلمين في قرطبة كان المؤدون يذهب إلى المحراب ويصلي هناك قبل الأذان، ولعل ذلك كان تعقيداً للشعائر الدينية المسيحية. وكان المسجد يحتوي على مصحف ضخم يتطلب رجلين لحمله، ومن صممه أربع صفحات من مصحف منسوب إلى الخليفة عثمان، الذي يعتبر من أبطال التراث الأموي، والذي يعتقد أنه اغتيل خلال قراءته القرآن، وتوجد بالفعل قطرات دم على هذه الصفحات التي أصبح من الواضح أنها رمز لشيء يفوق كثيراً في أهميته صفحات من النصوص. وفي وقت الصلاة، كان يطاف بالمصحف على المصلين، يقدمه سادن يحمل شمعة، على غرار ما يجري من حل الأناجيل في الكنيسة.

ولكن بالإضافة إلى هذه التخصيلات المحددة، والتي هي أصيلة في مسجد قرطبة ولكنها لا تختلف من ناحية النوعية عن أشياء مرتبطة بمساجد أخرى، هناك ميزتان تفرقان مسجد قرطبة عن غالبية مساجد العالم الإسلامي الجامعة. إحدى هاتين الميزتين أنه حفوظ من الكثير من هذا المسجد وسجل الكثير منه، حتى من مؤرخين وجغرافيين كتبوا في فترة لاحقة بعد أن استولى المسيحيون على المدينة. وكأنما الذاكرة الجماعية الإسلامية - ولعل الذاكرة المسيحية أيضاً - سلّمت، من خلال الحفاظ عليه، بوجود شيء فريد في هذا المعلم القرطبي. والميزة الثانية هي التوافق في غايات البناء الجمالية، أي في خلق المؤثرات البصرية ذات الوقع الحسي الذي يشيع البهجة في نفوس الزائرين أو أولئك الذين يستعملونه. وقبيلة هي المساجد المصممة بطريقة يتوافق كل ما فيها مع المنشآت التي شيدت في أوائل القرن الثالث للهجرة/التاسع للميلاد، بما في ذلك الإضافات التي شيدت فيما بعد، كالكيسة وأماكن صلاة لنصارى (ويشكل جامع ابن طولون في القاهرة استثناء رئيسياً لذلك). إن الاهتمام بالتأثير الحسي والجمالي المرتئي هو علامة فارقة لمسجد قرطبة، فهو أكثر جمالاً، وأكثر رسوخاً، وأكثر جاذبية من غالبية المساجد الجامعة في التراث الإسلامي في العصور الوسطى.

ومن الأمور التي تعتبر أكثر غرابة وجود تلك العلب العاجية العائدة إلى القرن الرابع لهجري/العاشر الميلادي وأوائل القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، التي بقي منها نحو عشرين قطعة. ولعل بعض المواد النفيسة، كالكسابل والمراهم المصنوعة، كانت تردع فيها. وقد أُرِخ الكثير من هذه القطع وجرى حصرها إما في قرطبة أو في الرهراء، المدينة الملكية التي لا تبعد سوى بضعة أميال عن مركز قرطبة وتعرف الكتابات الموجودة على معظم هذه القطع أصحابها بأسماء أعضاء في الأسرة الحاكمة، أو مسؤولون كبار في الدولة الأموية. إنه ليس بالأمر المستعرب وجود قطع ثمينة، مصنوعة من مواد نادرة، لأعضاء الطبقة الحاكمة في العالم الإسلامي بالمصادر لتاريخية وغيرها من المراجع المخطوطة زاخرة بإشارات إلى ملابس وأشياء ماحرة تحيط بالأمراء والأرستقراطيين من مختلف الفئات في بغداد أو نيسابور أو القاهرة أو هرات

أو الرئي أو بحارى ولكن لم يبق من هذه الكتوز إلا ما ندر. وإحدى وسائل تفسير هذه العاجيات الإسبانية هي تقديمها على أنها أشياء فاخرة جرى الحفاظ عليها بالمصادفة، وقد تكون مثيلات لها موجودة كذلك في أماكن أخرى. ويرجح الاحتمال بأن هذه القطع قد أعيد استعمالها بصفتها من كتوز الكنائس، الأمر الذي أنقذها من التلف، أو من استعمالها وتداولها على مدى العصور إلى أن تهرىء بالكامل.

ولعل ذلك هو الاستنتاج الصحيح - إلى حد معين - الذي ترسم معاله أمامنا بهذه العاجيات تعود، في الواقع، لأسر أرستقراطية وتظهر ما في البلاط الأموي في الأندلس من عنى وفوق. ولكن هاك أسبانيا عدة تدعو إلى التساؤل: ألسنا نحن أيضاً نتداول مجموعة فريدة بعض الشيء من القطع التي تعكس ظواهر محلية فريدة؟ وسأقتصر عن ذكر خاصيتين لهذه العاجيات يستعصي تفسيرهما - عن الآن من خلال قدرتنا العلمية الحالية - في نطاق الحضارة الإسلامية الواسعة. الأولى هي أن قطع هذه المجموعة، مثل علبة الحلل الأسطوانية (٣٥٧ - ٣٥٨ هـ/٩٦٨ م) المحفوظة باللوهر، والقطعة الموجودة في متحف فكتوريا وألبرت (٣٥٩ - ٣٦٠ هـ/٩٦٩ - ٩٧٠ م) واقطعة غير المؤرخة الموحدة في المتحف الوطني (ميوزيو ناسيونال) في فلورنس، جميعها محفورة بعمق بحيث إن ما فيها من زخرف يبدو ذا بروز فائق جد. وهو كبير الشبه بالنحت الموجود على التوابيت الحجرية العائدة إلى الفترة الرومانية المتأخرة والفترة المسيحية الأولى. إن هذا التأثير السحني، وبخاصة في قطعة اللوفر، قد أنجز بطريقة تكاد تبدو فيها الأشخاص والحيوانات والنباتات كأنها نماثيل قائمة بذاتها ويمكن رؤيتها من جميع الجوانب. إن شيئاً من هذا القبيل غير معروف في أي مكان آخر، سواء في ما يتعلق بالفنون الإسلامية أو بالفن المسيحي ذاته في العصور الوسطى الأولى. ويحتمل أن تكون بعض السامذح القديمة أثرت في نفس من شُغت تلك لقطع لأجله، أو في نفوس صانعيها ولكن يصعب تصور الطريقة التي أدت إلى هذا التأثير أو إدراك وسيلة الحصول عليه.

وأما الخصبة الثانية لبعض هذه العاجيات فهي أكثر إثارة للفضول. فالنماذج المحفوظة في متحف فكتوريا وألبرت، والنماذج الأخرى الموحدة في حديقة كاتدرائية بسلوة، والموذج الموجود في برغش، جميعها مزخرفة بأشكال أشخاص وحيوانات مرتبة إما بشكل منظم ومتناظر، كما هو الحال غالباً في المنسوجات، أو غير ذلك، من مظهر يتضح أنها قصصية أو رمزية. مثل أمير جالس على عرشه، وهو يصارع ويصيد، ويحطط بعضاً من عش، ويركب فيلة، أو يقطط بلحاً، وما إلى ذلك. وإن ما يلعت الأنظار في أول الأمر هو أن هذه المشاهد التي تحوي أشكال أشخاص في سياق قصصي قد وجدت في إسبانيا قبل حوالي قرن ونصف من انتشارها في مصر وباقي لعالم الإسلامي. ولكن ما هو أكثر لفتاً للأنظار أنه بينما كانت هذه السامذح قد شاعت شيوفاً ملحوظاً في النهاية في الفن الإسلامي، فإن عالييتها فريدة في نوعها

بدلك، فإنه يواجه تناقضاً عجيباً، فتحزن أمام صور نستطيع وصفها بسهولة، ولكنها لا نستطيع إيجاد تفسير لها.

إنما في هذه المرحلة لا نستطيع إلا أن نتكهن بشأن الأسباب الكامنة وراء هذه الخصائص العجيبة للمباني الإسلامية العائدة للفترة الأموية. فدلعه أريد بهذه القطع، أن تعكس في ذروة القوة والمعنى الأمويين الأعماق الثقافية والفنية البادرة لبلاط الأموي الذي تمت في رحابه بواحد جديدة أسبغت مظاهر المروعة، ذات النمط الكلاسيكي، على المواد الثمينة المستوردة من أفريقية الوسطى، وبعد هذه الفترة بمئة سنة أو أكثر، زينت تحت حكم ملك مسيحي أشكال إسلامية محصنة سقف المصلى الملكي للقصر الوردندي في مدينة بالرمو في صقلية. إن هذا المثال الأخير قد يوحى بشكوك خليط ثقافي في غرب البحر الأبيض المتوسط مختلف عن ذلك الموجود في الشرق منه. كما أن هناك مقطعين ثانويتين تؤكدان الإحساس بالاختلاف في فنون إسبانيا الإسلامية في عهد المبرك، وهو أعظم عهدها شأنًا فقد حفظت أسماء الفنانين والحرفيين المنتجين للقطع الفنية والزخرفة المعمارية في إسبانيا قبل أي منطقة أخرى من العالم الإسلامي وقد تكرر ذلك كثيراً قياساً بمناطق أخرى من العالم الإسلامي، وكأنما كانت مرتبة الحرفيين هناك أحر مكاناً. هذا، ومن الجدير بالذكر، وضوح رعاية النساء لمثل هذه القطع، وهي أيضاً ظاهرة كانت نادرة في مناطق أخرى في ذلك الحين. فقد صيغت أقدم قطعتين حاجيتين مؤرختين لبنات عبد الرحمن الثالث، وصنعت بعد ذلك إحدى القطع الباقية للأميرة صبيح.

أما المثال الثالث فهو أكثر معالم الفن الإسلامي شهرة في إسبانيا، إنه قصر الحمراء. مع أنه ليس هنا المكان المناسب لمناقشة التركيب الأثري لهذا القصر أو ملامحه الأخاذة التي تجذب الملايين من السياح سنوياً، فإن الرأي الذي أحاول أن أبرزه في هذه المقالة هو أن هذا البناء نسج وحده في العمارة الإسلامية، مع أن الجميع، من الأكاديميين الذين كتبوا عنه، إلى خرجي الأفلام السينمائية في هوليوود، إلى العرب الخليجين الأغنياء الذين نسخوه أو قلّدوه، أو اقتبسوا بعض أجزائه آلاف المرات، يعتبرون الحمراء المثال الحي للثقافة الإسلامية إلى حد أن المخيلة الشعبية والعالية الثقافة على السواء، نسجتا خيالاتهما الاستشراقية حوله منذ أوائل القرن التاسع عشر. لكن من المستغرب أنه لا يوجد بناء، أو جزء من بناء معروف، يشبه قصر الحمراء، باستثناء بعض الأبيية المقلدة له التي شيدت في ما بعد في المغرب بالذات ويتطلب الأمر الإمعان في التخيل لرؤية ما يتجاوز بعض التشابه العابرين بين رائعة الحمراء والتوب كابي في اسطنبول، وهو قصر السلاطين العثمانيين، أو القصور الصفوية التي بنيت في ما بعد في إصفهان، أو القصور المغولية في الهند. إن ما لدينا من معلومات عن القصور القديمة والمعاصرة الموجودة حول البحر الأبيض المتوسط ضئيلة، ولكن المعلومات المتوافرة عن قلعة القاهرة في ذروة الحكم المملوكي - مثلاً - لا تربط بين

هذه القدمة وقصر الحمراء سوى بأقل القليل. ولعله من المحتمل هنا أن سلالة إسلامية كانت في طريقها إلى الاحتضار في الأندلس لم تبتدع قصراً «نمودجياً» ينتمي إلى مجموعة «حتفت في أماكن أخرى، وإنما أنشأت قصراً يتلاءم مع تدرجها المتفرد الخاص، ويتكيف مع حاجتها وتطلعاتها الخاصة.

إن مسجد قرطبة، والعاجيات الأموية العائدة إلى القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وقصر الحمراء العائد إلى القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي جميعها معالم فريدة لا تتوافق بسهولة مع الأنماط الثقافية العامة التي تنسب إليها عادة. ومع ذلك، فإن هذه الأمثلة الثلاثة - بالإضافة إلى أمثلة إضافية أخرى مثل عدد من القطع النسيجية والبرونزية، ومثل مسجد باب المردوم الصغير في طليطلة، تدل على أهمال وأذواق كانت حقاً جزءاً من خصائص العالم الإسلامي التقليدي والكلاسيكية: المسجد الجامع الكبير، والقطع المنزلية الفاخرة ذات القيمة العالية، والجو المنرف المحيط بحياة الحكماء. ولكن لا شيء من هذه المتطلبات كان ذا أهمية للعالم المسيحي في العصور الوسطى - ما عدا القلاع المنزلية المستثناة من ذلك بعض الشيء - بيد أن التعبير الإسباني عنها يبدو أنه خضع لضغوط أخرى وقوى مختلفة غير تلك السائدة في مناطق أخرى من العالم الإسلامي. لماذا؟

ثانياً: أشكال فنية إسلامية وراحة فن غير مسلمين

إن الإلمام بالظاهرة المتناقضة الثانية التي أمل أن أوسعها بحثاً هو أكثر سهولة من الإلمام بالأولى. ولكنها - مثلها - يصعب تفسيرها، فمما يسترعي الانتباه منذ أمد طويل أن نماذج الفن الإسلامي استمرت في إسبانيا فترة تزيد على ما كانت عليه في البلدان أو روسيا، حيث كان تأثيرها في فنون الشعوب المحلية (باستثناء الملابس) لا يكاد يذكر، حتى أثناء فترة السيادة الإسلامية على تلك البلاد. والشواهد على ذلك كثيرة. فقصر بيدرو القاسي في إشبيلية يتكون من أشكال معمارية ترتبط بعامة بالفن الإسلامي. وفي الأشكال المعمارية الزخرفية المصنوعة من الجص، والتي تبدو للعيان في كل أنحاء القصر، يظهر اسمه واضحاً بالأحرف العربية. واستخدمت الكاشي في طليطلة وسرقسطة أروقة مزخرفة، معقطة ومفتوحة، مأخوذة من واجهات ومآذن ذات طراز إسلامي مرغل في القدم، بل إن بناء عميق الأثر في مسيحيتته، مثل ما يسمى «العثميتو» في دير غواديلوب، يحمل في ثناياه آثاراً لا يتطرق الشك إلى أنها تمثل ملامح أحسن اختيارها من أنماط إسلامية من العصور الوسطى. وفي برعش - وهي واحدة من مراكز الحياة الإسبانية الرئيسية القليلة التي لم يصل إليها الحكم الإسلامي، والتي أصبحت من مراكز «حروب الاسترداد» - صُمِّمَ دير لاس هويلعاس، في أوائل القرن الثالث عشر، ليكون في بعض مظاهره معلماً تذكاريّاً لألفونس السابع، وهو من قادة الصليبيين المعادين للنفوذ الإسلامي في الجنوب. ولكن رخارف هذا البناء

لخصبة ليست مأخوذة بالكامل من نماذج إسلامية فحسب، بل إن معظم أجزاء القطع لسيحية المرجوحة هناك، والتي استعملت عادة أكفاناً للموتى، صُنع بأيدٍ إسلامية، أو كان تقليداً لنماذج إسلامية. وبقي إنتاج الخزف لعدة قرون متأثراً بأساليب صناعة الخزف المظلي اللامع التي تمت في رحاب العالم الإسلامي ثم وُردت إلى إسبانيا في ما بعد. كذلك فإن معبدين رائعين من معابد اليهود التي بنيت في طليطلة إبان الحكم المسيحي قد رُسا بأساليب الرينة الإسلامية الصرفة. ويعود أحد هذين المعبدين إلى القرن الثاني عشر، ويعرف اليوم بكنيسة سانتا ماريا لابلانكا، ويعود الآخر إلى عام ١٥٣٧م وقد حُوِّل إلى كنيسة تسمى إلترازييتو.

إن هذا كله واضح في الأذهان. ولقد مضى ما يزيد على قرن من الزمن قدم العلماء خلاله بتحديد ملامح ما أصبح يعرف بفن المدججين، الذي يعتبر من النماذج الإسلامية في بيئة عبر إسلامية. وقد اتسع نطاق هذه الأشكال حياً من الدهر حتى وصلت إلى المكسيك وبيرو. وما يزيد الأمر حيرة هو أن الحفاظ على نماذج تُسمى إسلامية كان يحدث بينما كان قمع المسلمين يتم عادة بأقصى الأساليب وحشية إلى أن انتهى الأمر بطردهم من شبه الجزيرة الإسبانية، حيث كان الفن القوطي «مقام من لشمل، يفتحهم الساحة بين الفينة والفينة، متعللاً في النظام السائد، الذي هو نظام محلي حقيقي ومقبول». ولم تأخذ الأشكال الإسلامية بالاضمحلال إلا مع ظهور عصر النهضة «بصوغ بالصبغة الإيطالية، كمنزل بيلاطس الجميل (House of Pilate) في شبيبة. ولكن حتى في تلك الفترة، بنى شارل الخامس قصره الفرناهي الضخم بقرب قصر الحمراء، مشرفاً عليه دون شك. كما تفعل عادة الحضارة المتحضرة. ولكن معترفاً بشيء من قدره من خلال الحفاظ عليه. وقبل ذلك كان الفونس الحكيم متأثراً تأثراً بالغاً بالقيم الإسلامية، وملماً بكل ما يتطلبه تكوين العربي المسلم المثقف.

كيف يمكن المرء أن يفسر هذا التباين بين سياسات كانت تؤدي إلى تدمير الوجود الإسلامي في شبه الجزيرة الإسبانية وبين هذا الافتتان بنماذج الفن الإسلامي التي استمر لاهتمام بها بصورة منقطعة النظير عدة قرون، والتي يرى البعض أنها لا تزال منذ ذلك الحين ماثلة في الخلقة الغبية؟ وما هي العوامل التي جعلت إسبانيا مختلفة اختلافاً يائاً عن البلاد الأخرى؟

وكما هو حال المتناقضات عموماً، فإن هذا التناقض بشأن الفن الإسلامي في إسبانيا ينتهي مسؤلين معادهما أن أمراً قد حدث في إسبانيا يختلف عما حدث في أي بلد آخر. ويبدو - بداهة - أنه لا يوجد أي سبب يُفسر كون العالم الإسلامية في إسبانيا متفرقة من الساحيتين النوعية والرمزية عن باقي الألوان في نطاق هذا الطيف الواسع من الفن الإسلامي، مع أن الأغراض التي شيدت من أجلها هذه المعالم لم تكن مختلفة. وما يدعو إلى الاستغراب أن بلداً صرفت الكثير من الجهد المادي والروحي

لاسترجاع ما تدعي أنه لها من سلطة تزعم أنها غريبة - أجنبية - قد حافظت خلال قرون عدة على السامع الفنية للعدو، وأحست رعايتها.

ولكي نستطيع أن نصل إلى جواب - أو أجوبة - لهذين السؤالين، علينا أن نكون راعين في أن نتفحص معترحين بتعارضان مع بعض الفروض الراسخة من تاريخ امر، وربما عن تاريخ الثقافة عامة.

أول هذه الافتراضات هو ذلك الذي يسهم في تسويب أشكال ذات انتماءات ثقافية أو قومية. فإن ما قد يبدو اليوم وسيلة مقرررة بل دقيقة لتصنيف أحد شواهد الماضي المرفية واستحسانه من خلال فكرنا المعاصر، قد لا يكون المقياس الملائم في الفترة التي ظهر خلالها ذلك الشاهد. وإذا تأملنا إحدى الصور أو الأشكال المصممة، فوجدناه منذ لحظة الأولى، هبة الأكوام، أو ذات تناسب هندسي، أو أنها نباتية في مضمونها، بدلاً من كونها إسلامية أو بيزنطية، فيبرز حينذاك استعسان للأشكال قد يرتبط ارتباطاً وثيق بما جرى بالفعل بدلاً من ارتباطه بالتركيبيات القومية أو العرقية التي افترضناها. ويمكن المرء، من جهة أخرى، أن يعتبر أحد الأشكال أنه (بخصوصاً، أي أنه تابع للأعراف المقامة على أرض ما بدلاً من كونه نظاماً لعقيدة منتشرة في تلك الأرض. بانعصر، فالتحليل المنصف بشرع حقاً في تقديم الصحيح، في ما يتعلق بإسبانيا في لعصور الوسطى، بأن النمو المركب لثراث مشترك من الأشكال الذي كان، في بعض أجزائه، إن لم يكن فيها جميعاً، عميراً من خلال وجوده في تلك الأرض بعينها بدلاً من خلال ارتباطه سجماعات دينية أو قومية تقيم على تلك لأرض. وفي دخل هذا التراث، قد تحمل ظاهرة معينة دلالات إسلامية، أو عربية، أو مسيحية، أو قشتالية، أو قطلموية. بيد أن التوصل إلى هذه الخصائص لا يتم إلا بإدراك أن لغة مشتركة للتعبير عن الأفكار والأدواق والمقاصد المختلفة كانت قائمة. ومع ذلك، فمن المحتمل وجود عوامل أخرى غير الانتماءات الثقافية تأثر بها الفن في العصور لوسطى في إسبانيا وفي أماكن أخرى أيضاً.

القضية الثانية التي هي موضع بحث تبرز من دراية مركز الأندلس في نطاق الكيان الثقافي الإسلامي الواسع بدلاً من افتراضات قد تكون غير صحيحة. لقد كانت الأندلس منطقة حدودية تقع في الأطراف الخارجية لدر الإسلام. وكما هو الحال في جميع المناطق الحدودية، فقد اكتسبت صفات متناقضة ذات طسعة خاصة تعايشت معها انتماءات شديدة الاختلاف بين جماعات وولاءات - اتسمت في بعض الأحيان بانكروسة والاحتقار - مع تعايش بنصف بالتسامح والانتكار الخلاق. وقد كانت بلاد الأماضول في القرن الثالث عشر، وصقلية في القرن الثاني عشر، وأواسط آسيا حتى القرن السادس عشر جميعها مناطق حدودية بين جماعات من فئات مختلفة كثيرة متعارضة، وفي بعض الأحيان متعاربة. وكانت أيضاً مناطق إبداع حصص في

الفنون المثلثة (وربما في غيرها) ارتبطت من خلالها الرغبة في استعراض الصفات المميزة للأمراد بالتنافس مع الآخرين، ويتفهم شتى الوسائل لتحقيق الفعالية في تلك الفنون المثلثة ومع ظهور المعتقدات العقلانية المبنيّة عن عصر النهضة، أصبحت المحافظة على هذا التسامح من أشق الأمور.

من الواضح أن هذه المقروض والنظريات الأولية تحتاج إلى تفصيل وتأمل قبل أن تصبح مقبولة قدم القول بصفاتها تفسيراً للفنون الإسلامية في شبه الجزيرة الإسبانية خلال العصور الوسطى، بل إن إمكانية إثارتها تعتبر شهادة على الصفات المميزة البارزة على مدى القرون، التي أحدثت تغييراً كاملاً في أحد البلاد وعبرت عن بعض أفضل العلوم لنظام عالمي، دينياً وخلقياً، تكوّن في منطقة ثانية

المراجع

Books

- Beckwith, John. *Caskets from Cordova*. London, 1960.
- Delgado Valero, Clara. *Toledo islámico*. Toledo, 1987.
- Gómez-Moreno, Manuel. *El Arte árabe español hasta los almohades Arte mozárabe*. Madrid: Plus-Ultra, 1951. (Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 3)
- . *El Panteón Real de Las Huelgas de Burgos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Diego Velázquez, 1946.
- Instituto de Estudios Turolenses. *II Simposio Internacional de Mudéjarismo: Arte*. Teruel, 1982.
- Kühnel, Ernst. *Islamische Schriftkunst*. Berlin; Leipzig, [n. d.]
- Pavón Maldonado, Basilio. *El Arte hispanomusulmán en su decoración geométrica*. Madrid Ministerio de Asuntos Exteriores, Instituto Hispano - Árabe de Cultura, 1975.
- Sánchez Albornoz, Claudio. *L'Espagne musulmane* French translation of earlier Spanish version. Paris, 1985.
- Stern, Henri. *Les Mosaïques de la Grande Mosquée de Cordoue* Berlin. De Gruyter, 1976 (Madrider Forschungen; Bd. 11)
- Torres Balbas, Leopoldo. *Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar* Madrid: Plus-Ultra, [1949]. (Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 4)

Periodicals

- Moneo, Rafael [et al.]. «La Mezquita de Córdoba.» *Arquitectura*. vol. 66, 1985.

تراث المدجنين في فن العمارة

جيريلين دودز(*)

هانت الأندلس تعبرات جذرية في السلطة السياسية قبل سقوط غرناطة بزمان طويل. وكانت قوات المسيحيين تقوم بهجمات رئيسية لا تقاوم على أراضي المسلمين منذ أواخر القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. ونجم عن ذلك تباين بين الحكم المسيحي الجديد والبنية الثقافية والاجتماعية الإسلامية القائمة، في هذه مدن. وكان هذا هو الحال في طليطلة حيث فن العمارة والانتاج الفني الذي تم بناؤه في ظل الحكم الإسلامي، وورثه قادة حرب الاسترداد المسيحيون.

وقد كانت المواقف المسيحية من المصون الإسلامية مختلفة تناسب ولجو السياسي والاجتماعي. وكان الاعتقاد السائد، مدة من الزمن، أن فن المستعربين هو فن المسيحيين الذين كانوا يعيشون في ظل الحكم الإسلامي، ويحمل الطابع الفني الإسلامي الذي لا يسي. وعندما أحس ولاة الأمر المسيحيون في ظل الإمارة الإسلامية أن ثقافتهم مهددة بالخطر، عملوا على مقاومة الأنماط الفنية الإسلامية التي أدركوها. وفي المقابل شهدت بعض الحقبة، التي اتسمت باستقرار أمني نسبياً، بعض المسيحيين قاموا بتدجين أنماط إسلامية لتلائم أهدافهم الفنية^(١).

وتعد قصة تدجين الفن مثيرة للاهتمام، لأنها تمثل حفة سيطر فيها المسيحيون، ودلت حين أصبحت الثقافة الإسلامية لا تشكل تهديداً لثقافة المسيحيين ووجودهم

(*) جيريلين دودز (Jerrilynn Dodds): تشغل منصب أستاذ مساعد في قسم تاريخ الفن وعلم الآثار في جامعة كولومبيا، وأستاذ مشارك في قسم العمارة في معهد سيتي السابع بجامعة سيتي في نيويورك، متخصصة في فن وعمارة العصر الوسيط.

قام بترجمة هذا الفصل جاسر أبو صفة.

(١) حورن تطور هذه الفكرة وأمثلة عليها، انظر Jerrilynn Dodds, *Architecture and Ideology in Early Medieval Spain* (London: University Park, 1990).

وتعني عبارة عن المدجنين: فن المسلمين التابعين، مع أن الرأي القديم الذي يذهب إلى أن المسلمين، عبيد السادة المسيحيين، هم الذين نفذوا ذلك الفن، لا أساس له من الصحة. ومن المتوقع أن يكون في صفوفهم مسيحيون ويهود يعملون حرفيين تحت سلطة المسلمين.

وأيضاً كان الأمر، فقد كان في المدجنين أسلوباً فنياً مرتبطاً برعاية المسلمين له وتشجيعهم بزيادته. وقد عملت الكاتبة الجديدة للرعاية المسيحية على عودة انتشار الصور الإسلامية، وسمحت لمهارات إسبانيا الإسلامية التقليدية أن تكتسب معاني جديدة تلائم حمايتها الجدد.

ومن الأمثلة التي يمكن تتبعها في هذا المجال المسجد الصغير في «باب المردوم» قرب أسوار مدينة طليطلة، فقد بني على أنقاض كنيسة فيرقوطية، إذ استخدمت في بنائه بعض أجزاء هذا المعبد المسيحي. واستعملت كثافة الأجر التقليدي لتكوين سطح مستو وبناء يعيد إلى الأذهان الأشكال المخروطية لهذا المعبد الذي يشبه اسرادق. إن لقباب الشخصية التي تحاكي الأنماط الأثرية في مسجد قرطبة الكبير تستخدم مواد محلية تستحضر معلماً أثرياً عظيماً. وإبان نصير مدينة طليطلة (أواخر القرن السادس الهجري/ لثاني عشر الميلادي) بقيادة العونو الثامن، أضيفت قبة ضخمة إلى حطة المسجد ذات المشربيات (المناظر) التسع، فتحوّل بذلك إلى كيسة دائرية تصم في داخلها عرابياً.

ومع أن صور الفن التشكيلي الملونة قد حولت مظهر النصب من الداخل، فقد أتم تنفيذ المشروع برمته بأثون كانوا يعملون حسب التقليد الذي اتبع في بناء المسجد قبل مئتي عام؛ إذ شيد البناء كله من الطوب (الأجر) المرصوص بدقة بأسلوب اسنّ، المشاره كم في الأعمال السابقة. ويتألف اتصالها المفصل من ممرات غير نافذة تحض نافذة آية أيضاً، وقد حكت جميعها بأسلوب مخطط يسم عن كثافة الطوب نفسه. وفي كثير من الفصوص المفضية لموقع الفصوص المتعددة والقاطر البارزة من زخرفة القبة في بناء المسجد، ولكنها تحكي المغرى من استمرار التشابه في الزخرفة المفوشة على جدران القديمة من المسجد.

وهذا أسباب عملية لمثل هذه المحاكاة والاستعارة، منها: الحاجة إلى قوة عمل قائم على بناء الكنائس المهذمة والتراكيب المعدة لاستقبال القادة المسيحيين ورحاب لكيسة الخدد الدبر مكن لهم. ومع ذلك، فهناك اهتمام واضح بدوام التصور من جانب أولياء الأمور، أو على الأقل، المرهد في تمييز المباني الجديدة المقدسة في عرف الاسترداد لمسيحي بإجراء أي تغيير على مكونات التصوير الخارجي. إن الزخرفة الداخلية للمباني، واستخدام التصوير الفني للأحداث والظائع المسيحي للحظة التي تقرر الثقافة الجديدة. وقد نشأ خلاف حاد بين فريقين: فريق يرى تحويل مواقع

المساحد إلى كنائس، كما حدث بالفعل مع مسجد باب الرءوم الذي حوّل إلى كنيسة كريستو دي لا لوز (Cristo de La Luz)، وفريق يرى امتلاك بعض القوة واستمرار سيادة التقاليد المحلية التي مشأت في حقبة سيادة المسلمين على طليطلة، بها معصلة العبادة المسيحية الجديدة التي وجدت نفسها تحكم شعباً في نفسه آثار قوية لثقافة عدو سيطر عليها، المسيحيون هيبية وخوف. وهذا الإعجاب تم إبطاله في سنوات السيطرة الإسلامية على شبه الجزيرة، ولكنه يبدو الآن أمناً في مواجهة السيطرة السياسية ليعطي مثل هذه الاتفاقية الثقافية حكمة مطلقاً.

وقد حل لاستخدام المبكر لأسلوب للمدجيين في أنحاء أخرى من البلاد معى مشابهاً. وبعد تبني هذا الأسلوب في قشتالة (Castile) مرجعاً لنجاح حروب لاسترداد. ومن جهة أخرى، فتمتد ارتفاع نسبة تطور النمط الروماني في فن العمارة في انشمال المسيحي، ينشأ سؤال: هل يمكن أن تبنى كنائس «سهاغون» (Sahagun) المهمة برمتها على نمط المدججين المستورد الذي يعتمد على الآجر؟ وهى تأتي أهمية الرفق العدمي؛ فقد استقرت في قشتالة جماعات مسلمة من البائين وعمان الآجر، وجاء بعضهم مع ملوك المسيحيين بوصفهم جزءاً من المستوطنات على تخوم^(٢). وكان أجرهم لدى يتقاضونه أقل كثيراً من أجر العمال العاملين في إنشاءات النمط الروماني الذي كان سائداً ولكن هذه الحفيفة تساعد في الاطلاع على الدعوة لدائبة في انتهاج النمط الذي كانوا يبنون به؛ ففي سان تيرسو دي سهاغون (San Tirso de Sahagún) كان قد بدى بناء كنيسة ثلاث قباب من الحجر المنحوت يفترض أنها من نمط لروماني الذي يقام على الطريق لأعراص الحج، وهو نمط تم تشكيله في فرنسا ونقل إلى إسبانيا لاستخدامه في المنشآت الدينية مثل كنيسة الأبرشية في فرومستا (Frómista). وبعد أن بنيت ستة مداميك من قباب سان تيرسو أكمل البناء على طرز لأقواس الأجرية غير المفرغة، وحوائط الحدران التي تحاكي نمط طليطلة. ومع احتمال أن التعبير العجائبي في البناء جاء لتلبية اعتبارات عملية، فقد كان استقرار بنائي طليطلة في الشبان نوعاً من الدهاية والتملك.

وهو ذلك، فمن الصعب أن نرى مثل هذا التغير الكبير في نمط البناء وأساليبه لتعني دون افتراض وجود معزى لهذا النوع العريب الحديد الذي يشار بالركشة والرخرفة؛ لأن الوعي الذي يختص بالأنماط العية التي تحمل معزى ثقافياً، قد جاء من خارج شبه الجزيرة التي كان يسكنها المسلمون والمسيحيون في توتر دائم ومتغير. وقد أتى هذا لتبني النمط الروماني واتخاذ مرجعاً للثقافة المسيحية لشمالية برمتها، ولصحيح دا معزى شرعي وثيق الصلة بتدجين بناء الطوب، وهو نمط الفني

(٢) انظر أمثله عدة في Leopoldo Torres Balbás, *Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar*.

Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico, v. 4 (Madrid: Plus-Ultra, [1949]), p. 257

الغريب الذي اتع لمحاكاة النمط الإسلامي في طليطلة المسلمة.

ونجد في كنيسة سان رومان (San Román) في طليطلة صورة أخرى من فن المدججين؛ إذ إن شهرتها جاءت من المزيج الفني من الثقافة المحلية التي كانت تلقي بظلالها على المباني الأصلية للشكل المستعار. ومن المعروف أن كنيسة سان رومان سبقت سنة ١٢٢١م على الطراز نفسه الذي اتسمت به قباب كنيسة «كريستو دي لا لوزا»، ولكن باستخدام رسوم تشكيلية غربية في الداخل، ولا بد أن يكون ذلك جزءاً من حماسهم لساء كنيسة بعد استرداد المدينة. وكانت الرسومات تغطي مساحة كبيرة دون إتقان، ولكنها تضم أشكالاً ذات سحرية لاذعة، وتحكي قصة تحمل معاهيم الكتاب المقدس، في حين كانت النقوش التي تحيط بهذه الصور أكثر مطابقة للنصب التذكارية الإسلامية منها للمسيحية. ولكن مما يبعث على الدهشة أن تكون أقواس الممرات في الكنيسة مطلية بألوان حمراء وبيضاء ونقوش عربية مضافة إلى النقوش اللاتينية. وكانت الرسومات الكبيرة كافية لتخليص الكنيسة من أي امتزاج محتمل بعبادة المسلمين. وقد يمثل استخدام النقوش اللاتينية تبني عادة من التفكير تتضمن الكتابة في الترميز الفني المعماري. إن استخدام الألوان المتعاقبة والنقوش العربية تشير إلى صلة أعمق بين البنائين ومستخدمي الكنيسة وبيتهم؛ لأن هناك إجماع بوجود ثقافة مشتركة من حيث اللغة المعكبة والمكتوبة تعود إلى سنوات طويلة من حكم المدينة؛ يضاف إلى ذلك اللغة المشتركة من حيث الأشكال الفنية التي بدأت بصيغة إسلامية، وأصبحت جزءاً من رؤية ثقافية محلية وزرعة شهدت تاريخاً وثقافة لأهل طليطلة.

ويبدو أن الأمر كذلك في ما يتصل باليهود الذين كانت كنسهم مزخرفة على غرار طراز فن المدججين الغريب من الطراز الذي اتبعه الفرناطيون. وكان أقدم هذه الكنس قد تم بناؤه في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي في مدينة سانتا ماري لا بلاكا (Santa Maria la Blanca) ثم حوّل إلى كنيسة، في الوقت الذي ما تزال معالم مخطط بناء شبيه بالمسجد ظاهرة للعيان، ملتفة بدعامات القاطر البيضاء ذات الأذرع الثمانية المتوجة بنقائس الجص المغطى بأكوام الصور الملتف بشكل مجسم تدب فيه الحياة، كما يلي ظاهر العقد وعروات عقد الأقواس والجدار العلوي لكل قاعة أشكال ناعمة من الجص الرصين. إن أثر إطلالتها على القاعة بشكل جانبي يشبه ذلك في مسجد المهادر شياً تاماً من حيث الارتفاع والزخرفة، مع أنه يصعب إصدار حكم قاطع على المظهر العام في غياب أساسات البناء الأصلية. ومهما لاحظنا من تشابه بين الكنيس والمسجد فلا يعزى ذلك إلى تشكل العقائد وحدتها، بل إلى عمالة الشكل الفني أيضاً.

ومن السهل أن نميز كينياً بناء صموئيل هاليفي أبو العافية (Samuel Halevi)

(Abulafia)، المعروف بكنيس الترانزيتو (El Tránsito) في طليطلة. وهو كنيس مستطيل عريض، فيه عدة مشاك (جمع مشكاة) للاحتفاظ بلفائف التوراة. وللكنيس عمر حاصر يؤدي إلى بيت القيم عليه؛ لأنه لم يكن مخصصاً لعبادة الطائفة اليهودية، ولكنه كان لعبادة أبي العافية الذي كان وزيراً للمالية ومستشاراً للملك بيدرو النصارم.

وكنيس أبي العافية مغطى بأشكال نافرة من الجص الملون يبدو فيه الطراز الغرناطي أكثر وضوحاً من طراز مسجد المهاد الذي انعكس في بناء كنيس سانتا ماريا لا بلانكا. ويبدو أن الاتصال بالفنون الإسلامية لم ينته؛ لأن التدجين يمثل جدلاً نشأ بعد انحسار الحكم الإسلامي، ولم يكن مجرد مجموعة من البنائين المسلمين المدربين الذين يبحثون عن عمل، بل كان جزءاً من نسج ثقافي يعتمد بعضه على بعض في أرض عرفت حكومات كثيرة مختلفة. وهذا يتضمن فكرة عن الفن، نمت وتغيرت ووجدت العودة إلى الفنون الإسلامية التي كانت تغذي جذورها.

وتشير المراجع المعاصرة لكنيس أبي العافية إلى أن جدرانها كانت مفصولة بطبقة من الزينة، وكانت الجدران العلوية موشاة بحلة من أخصان الزينة الملتفة حول الفناطر والأقواس. وكان الكنيس معطى بمجموعة من النقوش العربية والعبرية. وكانت النقوش لعربية عبارة عن إنبهالات حميدة نوحى مرة أخرى بوجود لغة مشتركة. أما يهود طليطلة فقد كانت قوتهم الاستراتيجية تكمن في معرفتهم بلغات المدينة الثلاث. ولكن كان ثمة اهتمام بالنقوش العبرية؛ لأن القصائد التي كتبت بها كانت تتعلق براعي المبنى، وتذكر باستخدام الخزاف والنقوش في قصر الحمراء في غرناطة، كما تذكر المراء بالمكانة التي وصل إليها يهود البلاط في ظل رعاية الأمير المسلم وليس السيد المسيحي.

وربما كان الوضع أكثر تعقيداً مما يبدو؛ فسيد أبي العافية كان بيدرو النصارم، المعروف عنه أنه أول من بنى قصر «الكازار» (Alcázar) في إشبيلية، حيث ترى فناء بعد فناء وغرفة فوق غرفة تمثل مجتمعة قصراً شبيهاً بالقصور الإسلامية كقصر الحمراء الذي يوحى بعظمة الملك. ولكن بناء الكازار يشير مخططه إلى نوع من الاضطراب والتحير، وفيه تركيبات من الجدران الفاخرة مثبتة فوق أعمدة دقيقة، ويلاحظ أن قواعد أعمدة القرميد منحوتة بأشكال هندسية ولوحات كبيرة من الجص المرين بنقوش عربية. وهذه الدلائل مجتمعة هي شاهدنا اليوم على أنه لا وجود في إسبانيا لتصوير خاص عن الملك من دون الإفادة من التصوير الإسلامي الأسطوري له، المتمثل في قصر الحمراء في السنوات الأخيرة من الحكم الإسلامي.

وقد حدد قصر الحمراء؛ لأنه كان رمزاً دينياً ذا صبغة سياسية، عدا كونه تحفة عية تمثل قوة الثقافة التي أبدعت لنا صورة موحية للملك، والتي كانت أقوى من آلاف الفتوحات العسكرية. ولعل ذلك هو ما سمى الملك بيدرو لاستشارته في إشبيلية

وبعض المدن الأخرى التي تشبهها؛ وقد يكون صورة لتركيبية شاملة لحياة أرسنطرافية سعى إليها أبو المعافية في طليطلة، وهي التركيبية التي تلمح باستمرار إلى حق الامتياز والسلطة.

وقد أدت هذه التصورات والتركيبات إلى ذبوع نمط فن المدجنين في عدد من المنشآت المدوكية؛ إذ ليس من قبيل المصادفة أن تعطى راية الموحدين العسكرية المعروفة بـ راية لاس نافاس دي تولوزا (Las Navas de Tolosa) إلى دير لاس هويداس في برعش؛ فملاطد الحص الذي يصمم أشكال طيور لطيفة غائرة في عقد مجدولة أو في أبواب حشبية، ورسومات تقليدية هي نفسها التي وشي بها منبر مسجد الكتبية (Kutubiyya)؛ تحكي كلها قصة ثقافة سلبيت وصارت غنيمة للأمير المظفر. وكان الملك ألفونسو العاشر (Alfonso X) يسري بناء كاتدرائية في ليون تشبه كاتدرائية ريمس (Reims) في فرنسا حيث يتوج ملوك فرنسا. وقد أشرف بنفسه على بناء عدد من المعالم لها طابع المدجنين في أنحاء مختلفة من إسبانيا، ومن أهمها موقع الكنيسة في مسجد قرطبة الكبير الذي تم تملكه، ويعرف الآن بكاتدرائية القديسة ماري، وهو المكان الذي كان يأمل أن يدفن فيه. ووجد في ذلك الوقت مكعب صغير في لسان مسجد كبير بقي على حاله، معطى بأعمال الحص المدجن، متعدد الأجزاء نفقه الأقواس ولقناطر والتصاميم الهندسية التي تقوم على أعمدة مرصعة بالزخارف والفسيفساء. وهو عمل فني على طراز المدجنين قام به المصورون ومعلمو فن المدجنين الذي يبرز شيئاً من قدرة ألفونسو في استخدام نمط الفن المعماري للتعبير عن الأوضاع السياسية الملائمة؛ فالكاتدرائية القوطية في ليون عبرت عن اهتماماته الإمبريالية العالمية، في حين أن بناءه وتراكيبه على طراز المدجنين تسع من محاولاته الدائبة لخلق صورة ملك في وطنه يحكم السيطرة على الاختلاف الكبير في المسائل العرقية والدينية التي كانت تسم الممالك الإسبانية المسيحية السريعة النمو والتطور.

وهي أراهم كان التركيز على إدخال نمط المدجنين إلى معالمها كبيراً، وامتد هذا النمط ليصبح جزءاً من التقليد المحلي المتذبذب. وهناك سلسلة من الأبراج الحميلة ما تزال قائمة منذ القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، تذكر مرة بمآذن الموحدين؛ إذ كانت سهلة التصميم وذات شكل هندسي، وتميزت بسوافذها ذات الأقواس المدروجة، ولوحاتها المأطورة المتشابهة ذات القرميد ذي التهوية المريحة. ولكن التصاميم الرئيسية في برج سان سلفادور (San Salvador) قد ضوعفت لتشمل تفرجات وأشكالاً نجمية غير ملائمة، وكان هيكله الكلي ملفوفاً، ندفة متناهية، بألواح من الخرف الملون. وتلاشت بذلك الهندسة الإسلامية ومنطقها اللذان كانا يمثلان قلب هذه الرحرة في ظل الحكم الإسلامي، وأصبحت تراثاً محلياً متندساً عاصر رركشة سطحية معقنة أصحت جزءاً من التراث القومي

وقد أدعت مبادئ الرخرفة التي دخلت فن المدجنين، من خلال مصادر
 موحديين أو لمصريين، في لغة فنية عامة من الأشكال شارك فيها المسلمون
 والمسيحيون على حد سواء. أما فن التصفيح أو عقود من العمارة، إبان النهضة،
 الموجودة في سمنقة (Salamanca)، فإن التصميم التقليدي فيها تغطي واجهة «بهاء»
 وتحلق حوزاً من الرعب، وتشبه زخارف الجص الإسلامي، ولكن بمواد زخرفية دحيلة
 وحديدية. إن مبدأ الفن التشابك فوق واجهة الركشة أصبح نمطاً محلياً تشكل منه
 أنماط من العمارة المستجيلة. أما اليوم فقد أصبحت عناصر نمط المدجنين محلية،
 ولكنها مركونة جانباً. وتظهر في العروض الثقافية والكرنفالات المعمارية لتمثل شيئاً
 تقليدياً قديماً في التاريخ الإسباني، ولكنه فن لا تبدو عليه الملامح الأوروبية الذي
 كانت تسمى إسبانيا الحديثة دوماً لتعليده.

ويتضح أن فن المدجنين في العمارة يحمل شواهد فنية على حقة غزيرة الإبداع
 هي تشكيل الثقافة الإسبانية، ويعكس صعود الانحسار السياسي والصبغة لعرفية من
 خلال ضبط الأشكال المصورة التي بدأت إسلامية وأصبحت محلية، وأصبح معناها
 مردفاً للسيادة الإسبانية؛ ولما كانت إسبانيا تسمى إلى تثبيت وجودها في مستعمراتها
 في أمريكا الجنوبية والوسطى، فقد احتارت هذا الفن مثلاً لهذا الخضوع لانتشاره
 الواسع زمانياً ومكانياً بوضعه تراثاً فنياً بدأ بمجيء الحكم الإسلامي إلى إسبانيا.

وقد بدأت فنون المدجنين على أساس نمائنها الواعي مع المجتمع الإسلامي تاريخياً
 ورمزية ومشاهدة. ولكن فكرة الاسترداد وما صاحبها من تملك سياسي حولت هذا
 الفن إلى أساطير ومبادئ انفصلت عن أصولها، وسياقها الإسلامي، فصار هذا الفن
 يعبر عن فكرة لإمارة والثراء والرمزية والأهلية، .. وأضحى في النهاية إسبانياً، ..

المراجع

- Aguilar, Maria D. *Málaga mudéjar. Arquitectura religiosa y civil* Málaga: Universidad de Málaga, 1979
- Borrás Guals, Gonzalo M. *Arte mudéjar aragonés*. Rroja: Colegio oficial de Arquitectos Tecnicos y Aparejadores de Zaragoza, [1985]. 2 vols.
- Dodds, Jerrilynn *Architcture and Ideology in Early Medieval Spain* London: University Park, 1990.
- Fraga González, María del Carmen. *Arquitectura mudéjar en la Baja Andatucia* [Santa Cruz] Aula de Cultura de Teocnife, 1977.

- Martínez Caviro, Balbina. *Mudéjar toledano: Palacios y Conventos*. Madrid. Vocal Artes Graficas, [1980].
- Mogollón Cano-Cortés, María del Pilar. *El Mudéjar en Extremadura*. Salamanca, España: Universidad de Extremadura, 1987
- Pavón Maldonado, Basilio. *Arte mudéjar en Castilla la Vieja y León*. Madrid, 1975.
- . *Arte toledano. Islámico y mudéjar*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1973; 2ª ed. 1988
- Torres Balbás, Leopoldo. *Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar*. Madrid, Plus-Ultra, [1949]. (Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 4)
- Valdés Fernández, Manuel. *Arquitectura mudéjar en León y Castilla*. [León, Spain]: Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 1981; 2ª ed. 1984.

فنون الأندلس (*)

جبريل دودز

مقدمة

كانت لأندلس منذ القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي إلى القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، تمثل الحد الغربي للدولة الإسلامية، وهي أرض ذات ثراء تجثم عند سم المحيط الأطلسي في شبه جزيرة تمتد بين أوروبا وشمال أفريقيا. ومع بعدها عن مركز الحكم الإسلامي، ورسوخها في شبه جزيرة ترغب دائماً في أن تبقى على السيادة المسيحية فيها، أخذ رعاة الفن الإسلامي في إسبانيا، وكذلك الفنانون، يعتمدون إلى حد كبير على الفن والعمارة لإعادة تأكيد الصبغة الثقافية الإسلامية. ومع أن التراكيب الشكلية والأهداف الواعية التي تختفي وراء الأنماط الفنية العديدة التي برزت إبان القرون السبعة تختلف اختلافاً بيناً، انضمت الفنون الأندلسية بفعل التوتر نفسه الناجم عن حاجتها إلى إبداع أشكال إلزامية لصهر الصلة بالمركز الإسلامية، وتحذي مظاهر ثقافة ودين غريبن في آن معاً.

أولاً: الإمارة والخلافة وملوك الطوائف

١ - حقبة الإمارة

كانت الأندلس منذ سنوات الفتح الإسلامي الأولى تعد الحد الأقصى للإمارة، وكما لا يعرف إلا التزوير اليسير عن الفن فيها، ما عدا القليل عن صناعة العنبر فيها قس بديعة حكم عبد الرحمن الأول (الداخل). ومع وصول الأمير الشاب المقدم أكدت صورة الحاكم المسلم، الواعي للفنون، ولزدهرت الفنون بتشجيع من اسلاط

(*) قام بترجمة هذا الفصل جاسر أبو صفية.

وقد باشر هذا الشاب الأموي، الذي نجا من مذبحه الأمويين على يد حلفائهم، في تمهيد خطة ساء وإعمار قور استتباب الأمر له في النصف الجنوبي من شبه الجزيرة الأيبيرية. ومن البداية كانت هذه الحركات الإيمانية إلى الماضي تنصير صورة الإبداع عند مسدومي الأندلس، فعملوا إلى خلق صورة وصفية له، تذكرهم بما فقدوه من ملك وسؤدد. ومن المعروف أن أول قصر لعبد الرحمن كان داراً (فيلاً) ريفية في صواحي مدينة قرطبة عرف بـ «الرصافة» نيقاً بقصر جده الريفي الخليفة هشام بن عبد الملك والاسم عندما رمر لفكرة متواترة في ولاية حكم الأندلس طوال ثلاثة قرون، تمثل الحنين الكبير إلى بلاد الشام بوصفها وطناً وحلافة مسلوكة وهي أيضاً مركز الحكم والبسطة والثقافة التي ضاعت وفقدتها الجميع، ولكن ذكرها طلت تشع في نفوس الحكام الأمويين في الأندلس.

رستظل إنجازات عبد الرحمن الأول معروفة من خلال بانه مسجد قرطبة لكبير، المعلم، المفكري الحضاري، ومنارة السلطة والنموذ الذي يعد بحق نقطة ارتكاز المجتمع الإسلامي كله في الأندلس، ومن أهم معالم الرعاية الفنية والولاية إبان حكم ثلاثة لقرون^(١).

بني عبد الرحمن الأول مسجداً كبيراً من الطراز المعتمد ذي الأجنحة لأحد عشر اثني تنجته إلى القبلة على طراز المساجد الأموية الكثيرة بعمامة والمسجد الأقصى في القدس بوجه خاص. أما مخططه فقد تكرر تعبيره بتوسعة حاذقة دقيقة في الجناح الأوسط ليطبق بعض مخططات المساجد الإسلامية الأولى التي تتسع لحشود المؤمنين ليصلوا في ساحة واسعة كبيرة مشحورة من قبود العمارة الصارمة. وفي حين أن لأجنحة تنجته إلى القبلة، فهناك محور صغير يشكل جسماً ملتزماً، وليس ثمة مجال يميز في الساحة المعدة للصلاة. وهذه الأشياء في الواقع علامات تبين مبادئ مخطط مساجد الأندلس؛ إذ ترتبط عند جمهور الرعيل الأول من المسلمين بالحاجة إلى مكان تقام فيه صلاة الجماعة دون تراتبية أو وساطة رجال الدين. ولكنها هنا تستحق «مراجعة» لأنها تكون فكرة عن مدى الارتحام الذي كانت تعص به المساجد الإسلامية في الأندلس، التي يندب عليها المطامع الغروي لبعدها موقعها وغرستها، وما يحيط بها من مظاهر محلية. مما أحدث ارتفاعاً فريداً بقدر ما كان تصميم المسجد المألوف مألوفاً.

(١) هناك سؤال مطروح هل كان الحنين إلى عهد الخلفاء الأمويين في الشام هو الذي صيغ العيون بهذه الصيغة في عهد عبد الرحمن الأول ولا سيما في مسجد قرطبة الكبير؟ ليس من الواضح مثلاً في ما إذا كانت كنيسة القديس فينسنت (Vincenzo) يتقاسمها المسلمون والمسيحيون في الصلاة، أم أن هذا مجرد تغليب لمعاطف مع المسلمين الأوائل في دمشق. ولكن المؤكد في هذا الأمر أن المسلمين في قرطبة كانوا يصومون في مكان أنيق على أنقاض كنيسة سنة ١٦٩هـ/٧٨٥م، وذلك عندما اشترى الموقع الأمير عبد الرحمن الأول من المسيحيين وبني مسجداً جديداً لكان قرطبة

يد تصميم مسجد عبد الرحمن الأول التكراري المتناغم السق يكشف عن سمو في الألوان والتشكيل؛ والأجحة تحددها أروقة مزدوجة تعلوها القاطر، ويدعم كل منها مسطحين عموديين على شكل حدوات الحصان المقنطرة وفي المقابل جمعت القاطر لتناسب مع أجزائها المتصلة، فبم تغتر عقودها الحجرية عن تعاقب الأجر والحجرة في سائها؛ فاللونان الأحمر والأبيض يقسمان البناء من الداخل إلى عدة أجزاء، متحولاً بذلك إلى صورة معقدة مجردة. ويشأ هذا الحل المعقد المدهش من مرقع الحجة إلى ابتكار محتوى داخلي لإمارة جديدة تعد معلماً أحاداً لا تعتمد على زحرفة الشكل بسبب قوتها البينانية. ولكن الصور المجردة لم تكن بلا معنى عند عبد الرحمن وأتباعه. ومع أن العقود الحجرية المتعاقبة كانت تتألف من الأجر والحجر، فإيا كانت تحول أن تستحضر، بما يتوافر لديها من المواد، روائع زحرفة المباني في الهلال الخصيب، ولا سيما مسجد دمشق الكبير وقبة الصخرة المشرفة. وهكذا يتجلى الشوق الكبير إلى حكم صانع وأرض بعيدة، وإن غلفت المباني في الأندلس بشكل قد يبدو غريباً عن دمشق الوطن الأم.

ويتضح أن القوس الذي على شكل حدوة العرس قد استخدم هنا بثبات لأول مرة في بناء إسلامي؛ إنه تراث إسبانيا الموروثة الذي كان يتمثل في بناء لكائس، وهو النمط الفيزقوتي (Visigothic)، وتذكرنا بالمستوى الذي وصل إليه الحرفيون وتراث البناء؛ إذ قد تأثر به الشكل الأول للمسجد. فالفن الطائر الرائعة ذات الخلفية انثقيلة ليس لها سابقة في فن العمارة الإسلامية، واستخدامها هنا يفسح مجالاً لسطح انقاعة المحمول في أن يكون أكثر ارتفاعاً مما هو متوقع له، لو أن إيجازه ثم عن نحر مخالف. وهذا ما يجعل من هذا المسجد نوعاً من المعالم التاريخية مخلفاً مما تم إيجازه في مسجد دمشق الكبير.

كان الهراز الأول جديداً ذا صبغة محلية؛ فالقنوات الرومانية الصناعية، كالتي ما تزان قائمة حتى اليوم في مريدا (Mérida)، تجمع بين نظام القاطر المتطابقة ونظام البناء المتعاقب الألوان. وهكذا يتضح إلى أي مدى استطاعت الإمارة الإسبانية تسخير الأشكال المحلية لتحقيق أهدافها في بنائها العظيم.

ويبدو أن التردد بين التراث الأموي وتنسيق الأشكال المحلية يؤكد اهتمام ولاية الأمر بالمسجد ورعايته. وقد قام عبد الرحمن الثاني بتوسعة قاعة الصلاة بمقدار ثمانية أروقة إلى الجهة الجنوبية سنة ٢٢٢هـ/٨٣٦م، محدثاً طويلاً في المخطط مع الحفاظ على الارتفاع والزحرفة التي تمت في عهد سلفه. واستكملت الريادة في عهد عبد محمد الأول الذي رقم باب القديس ستيان (St. Stephen). وتكرر ملاحظنا في ما يتصل باحترام «ناصي» فالمط المعماري يصبح تحسباً للحسين الكبير للوطن وسلطنة الذي انتهجه عبد الرحمن الأول، مع ميل غريب إلى إعلاء المسجد، وهو ما حافظ عليه كل

حاكم عن طريق إدخال الزيادات عليه، وكأن يرثه الخاص من السلطة يكسب في
كمال هذا البناء

٢ - حقبة الخلافة

بني هشام أول منارة للمسجد، أما المنارة التي نشاهدها اليوم فهي من عمل
عبد الرحمن الثالث الذي أمر بإزالة المنارة الأصلية. ولكي يكون أول أمير أموي خليفة
فإن عمله سيهدف إلى جعل المسجد معلماً حصارياً يستحضر معاني معروفة كما أن
إعادة بنائه لصحن المسجد سنة ٢٤٠هـ/٩٥١م جعل من أعمدته وأسطواناته بدائل
تذكيرية من دمشق، وهو أمر ليس مستغرباً من أمير أعاد بناء صفة أسرته بسيادة
الأمويين القديمة.

وعلى أية حال، فإن ابنه الحكم الثاني هو الذي أعطى للمسجد رسومه المعتمدة
اليوم؛ إذ عمل على زيادة قاعة الصلاة بمقدار اثني عشر رواقاً من الجهة الجنوبية،
وأسس محراباً جديداً مزخرفاً ينتهي بمقصورة ذات قبة باتجاه القبلة لها ثلاثة أبواب
مطلية بالذهب والفسيفساء الخضراء والزرقاء. ويبدو المسجد اليوم وكأنه نظم ليحجب
الخليفة واهتماماته؛ فالرواق المحوري للمقصورة يفضي إلى رواق مقبب مدعم بستر
من الأقواس مزينة المصمرة تكمل الطراز التقليدي للمسجد في ما يتصل بالأقواس
المتطابقة والألوان المتعاقبة، ولكن بأسلوب مختلف في التصفير، مما جعل هذا الجزء من
المسجد متميزاً عن قاعة الصلاة. وقد عمل هذا الرواق على تنظيم الفراغ حول
المقصورة ليصبح أشبه بمسقط له نهاية مستديرة كفاعات الاستقبال في قصر
عبد الرحمن الثالث في مدينة الزهراء ولكن بإضافة الأبواب الثلاثة المشار إليها آنفاً.
وهذا كله يذكرنا بصالون ريكو (Salo Rico) في مدينة الزهراء؛ فكل الأثرين
يمكن أن دون وهي، القوة البيانية للنمط المسيحي المعاصر في ما يتصل بساحات
القداس، ولا سيما الريادة في المسجد حيث يوجد ثلاثة أقواس مفتوحة ومحراب على
شكل غرفة ومقصورة صميقة، وكل ذلك منظم على شكل الحجر الشرقي من كيسة
على طراز فن المستعربين.

ولم ذلك يذكرنا بأن جزءاً من نسيئة النمو في سكان قرطبة كان في أوساط
المولدين أو النصاري الذين اعتنقوا الإسلام؛ كما يذكرنا إلى أي مدى كان سكان
مدينة على دراية بالقوة البيانية في الاحتمالات المسيحية وهندسة العمارة التي كانت لها
مكانتها

د. السوتر الناشئ عن الجمع بين تبني فن إسلامي جديد، وأحر محلي قديم
يدع لإثبات مكانته يساعدنا في فهم هذا الطراز الفني. ولكن مشهد الفسيفساء
اللمع، الذي يعطي القبلة يدين بوجوده إلى المعنى المحوري الذي يحدد الصلات
القوية، شكلياً وعقدياً بدمشق. وبحسب رواية ابن عذاري فإن الحكم الثاني طلب

عامل فسيفساء من ملك الروم كما فعل الوليد من عبد الملك عندما بنى مسجد دمشق^(٢) ويكمن التشابه بين المسجدين في الزخرفة من حيث العنق واللوحة ومع ذلك، إذا قارنا بين صورة الفسيفساء في مسجد دمشق الأموي وصورتها في هذا المسجد، وجدنا تجاوزاً في وضع النباتات المختلفة ونماذج هندسية أدخلت فيها النقوش. وقد أوضح غرابار (O. Grabar) أن الاستشهادات القرآنية على أقدار وبعض النقط التي تبين تاريخ البناء هي من أقدم المحاولات لإيجاد فن زخرفي تصويري للمساجد^(٣).

وقد تم توسيع المسجد والباحة ذات السطح المرتفع على الأعمدة في عهد المنصور (٣٧٧ - ٣٧٨ هـ / ٩٨٧ - ٩٨٨ م)؛ إذ أضيف ثمانية أروقة إلى الجهة الشرقية، محدثاً إحراقاً كبيراً في خط الطول لحظة الحكم الثاني الأصلية للمسجد، ولكنه أبقى على سائر الواجهات الأصلية التي عملها عبد الرحمن الأول. وهكذا فإن اهتمام الخلافة الدقيق قد استقر، ولكن استمرار الأشكال المتشابكة وجد ليعود دولة إسلامية جديدة، مما جعل ذلك يبقى محفوظاً في العصر. وفي عهد المنصور أصبحت الأشكال المحلية، كالقوس الذي حل شكل حدوة الفرس، جزءاً من الأسلوب الإسلامي الإسباني في الأبنية الدينية بوصفه صدى للأسلوب الدمشقي.

إن الأهمية الرمزية للمسجد الكبير في قرطبة تكمن في كونه مركزاً فكرياً لإسبانيا الإسلامية، ويؤكد ذلك الدراسات التي قام بها إيوارت (Ewert) في ما يتصل بالمسجد، الخاص في باب المردوم في طليطلة^(٤). فهذا المسجد ذو الأروقة التسعة يعد مطابقاً لما جاوره من المساجد الصغيرة في الإسلام. ولكنه يكشف عن حدائثه والقصد منه بارتفاعه واتساق نظامه. فأسطواناته الأربع تدعم مجموعة من القباب المنمنمة بزخارف مضلعة تشير في النفس قباب الحكم الثاني في مقصوده. ويبدو أن المسجد كان تصغيراً للمقصورة نفسها ليوحى بهابة مسجد قرطبة وجلاله وما يحمله من مغزى^(٥). وهذه الطريقة نرى الذوق الفني الأندلسي متداخلاً مع الأساليب التي

(٢) أبو عبد الله محمد بن عبد الله المراكشي، البيان للمغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ترجمة J. L. Fagnan (E. Fagnan) (الجزائر، ١٩٠١ و ١٩٠٤)، ج ٢، ص ٣٩٢.

Oleg Grabar, «Notes sur le mihrab de la Grande Mosquée de Cordoue», papier (٣) présenté à: *Le Mihrab dans l'architecture et la religion musulmanes Actes du colloque international tenu à Paris en mai 1980*, édité par Alexandre Papadopoulos (Leiden, New York E. J. Brill, 1988), pp. 115-122.

Christian Ewert, «Die Moschee von Bab al-Mardum in Toledo-eine "Kopie" der Moschee von Cordoba», *Moscheen Mitteilungen*, vol. 18 (1977), pp. 287-354.

(٥) انظر المنصور معصية، و Terry Allen, *Five Essays on Islamic Art* ([Manchester, MI 7] Solipsist Press, 1988), pp. 79-83.

تولدت من المرح بين الشكل المحلي والتقليد الإسلامي، هي الأساليب الهجينة التي صيغها مسدسو إسبانيا برؤيتهم الخاصة للعالم. إن إسبانيا الإسلامية اليوم تنظر إلى مركزها الفسيفسائي؛ فباب المردوم انعكاس حاجة إسبانيا إلى إيجاد مجموعة من الأشكال المرئية لتكون منار هداية لثقافة إسبانيا المسلمة.

وفي الوقت الذي كان فيه بناء المساجد مردوداً، خصصت أموال صائلة لساكني المساجد ورعاية فضاء، ولا سيما رعاية عبد الرحمن الثالث لواحدة من المدن الخاصة له لتكون محيطة بأطراف قرطبة، وهي مدينة الزهراء التي أنشئت سنة ٣٢٥هـ/٩٣٦م كما أكدت ذلك الحفريات التي أجريت في موضع المدينة وكشفت عن عدد من البنايات التي أعيد تشكيلها.

ويمكن أن تكون مدينة الزهراء استمراراً لذلك التقليد الذي أوحى للخلفاء الأمويين ببناء القصور خارج المدينة، وهو التقليد نفسه الذي أوحى لعبد الرحمن الأول أن يبني الرصافة. وكانت الزهراء مدينة متشرة قائمة على ثلاثة أسطح مستوية مقطوعة إلى جانب مثل بمقدار خمسة أميال إلى غرب قرطبة. وتتألف من قصور وأبهاء وسراقات وحدائق ومساجد ومبان ضرورية للحياة الملكية والثوق الرميح كالحمامات والمعامل ولتكن العسكرية.

وكانت مدينة الزهراء ذات ثراء وفخامة، ومدينة تحت السيطرة الكاملة؛ إذ كان على من يريد الوصول إلى الخليفة أن يخوض في متاهاتها. فقد كانت قاعة عرش الخليفة محمية بمجموعة من المباني المدهشة كالقصور والأبهاء والغرف والدهاليز، مما يوحى بقوة الحكيم ورغبته في العزلة داخل نظام هندسي مكثف؛ فإذا وصل المرء إلى قاعة لعرش، عندها يمكنه مشاهدة الخليفة. وما يجدر ذكره أن تصميم مدينة الزهراء يشبه تصميم المدن العباسية كسامراء التي يغلب عليها طابع المناهات بتأكيد صورة حكامها المقدسة. وهو ما كان يدركه عبد الرحمن الثالث، الذي نصب نفسه خليفة ليكون بذلاً للدعوة العباسية. كانت هذه هي الحال في العمارة الأموية القديمة التي كانت ترمز إلى هدف سياسي؛ فعبد الرحمن الثالث كان عليه أن يقيد نفسه بصورة الخليفة العاصم وسط رسوم الخلافة المعقدة ليصفي صفة الشرعية على سلطته الخلاقية. ولكن هذه المدسة العارضة تذكرنا بإحكام السيطرة السياسية واستمرار الحوار مع الأحرار السياسية في ما يتصل بشعور المسلمين الإنسان تجاه تثبيت الخلافة أو معارضتها

ومع أن تخطيط مدينة الزهراء يبرز الأثر العباسي، فإن الرخفة تطورت بشكل واضح من التقليد المحلي الإسلامي والإسباني. ولعل أوضح مثال على ذلك صالون ريكو المشهور ذو المحاور الأسطوانية الثلاثة بغرف جانبية على الطراز المحلي الذي عرف به سكان حوض البحر الأبيض المتوسط؛ وهو طراز يقوم على قواعد كورنية

ومزين بالنقوش الباهرة والتمائيل على قاعدة من اللقائف على شكل الدالية . ولكنها ما قد سطحت وبمست أجزاؤها وجعلت متساوية ، فجاءت التصميم معقدة ، ذات قشرة مجردة تلصق بسطح الواجهة بحولة المعمار الهندسي إلى موضوع دقيق من الفن الرفيع وهذه الرحفة هي صالون ريكو تذكرنا بمقصورة الحكم الثاني في جامع قرطبة الكبير ؛ إذ كان الحكم من عبد الرحمن الثالث هو المشرف على بناء مدينة الزهراء ، فسي الأجراء الخاصة به في مدينة الخلافة . وقد أصبح هنا النمط الزخرفي رمزاً لمشجعي الفنون من الحكام الأمويين في الأندلس .

وي يلاحظ في عهد الخلافة أن مسار الفنون قد تحول ؛ فأشكال البحر المتوسط والدمج الشامية أدمجت في طراز إسلامي إسباني واحد يحمل معنى رمزياً للمبهرات الشمسية ولتقليد المحلي ؛ لأن الأندلس أصبحت إسلامية مستقلة وقوية . وقد أخذ الأمويون في إسبانيا عدة أفكار ثقافية من العباسيين في بغداد لتكون حافزاً لهم للوصول إلى السلطة ، وليكون لماقتهم الثقافية معنى . ففي عهد عبد الرحمن الثاني ، أغري الموسيقار العباسي زرياب بالذهاب إلى البلاط الإسباني حاملاً معه لدوق العباسي ارفيع في فن الموسيقى والرياش والأثاث واللباس والطبخ .

وينصح الإعجاب بالفنون العباسية المتطورة في الحزف الأندلسي ؛ إذ يشكل جزءاً من لشخصية الجديدة للفن الإسلامي الإسباني . ونجد تقليداً للحزف الصيني العباسي ، ذي الطلاء المزرق اللامع ، والحزف المصقول الأبيض المدهون باللونين الأخضر والأسود ، وهو المعروف بحزف إلفيرا أو مدينة الزهراء ، مع أن صناعته كانت منتشرة في مختلف أرجاء الأندلس في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي . وقد وفر في أذهن الدارسين أن غايات هذه الفنون وموضوعها ليست ذات قيمة فنية وليس لها معنى . ولكني أعتقد أنها حافلة بمفهوم الثروة والسيادة . إن مضمون لكي للطبق أو لحوض الواحد يمكن أن يكون صورة واحدة ، كالمرس المسرح مع عقاب باسط جناحيه على مؤخرة المرس ، وهو موضوع يشير إلى التملك والأيام الخوالي للارستقراطي أو الملك . أو أن يكون الموضوع مشتملاً على صور عدة حيوانات كالأرنب لري أو العرال لتكون حلقة وصل بالصيد ومفهوم ملكية الأرض . ويحد هي عدة قطع فنية أن النقش الكوفي فيها تكثر فيه كلمة الملك ، وهو ما يؤكد مسألة ارتباط الحمال ورعايته بالامتياز الملوكي .

ومن مكشفات مدينة الزهراء غزال برونزي كبير ، قد يكون رأساً معورة ، ما يرال يجتمع في قاعدته بالأنبوب الذي كان يتدفع منه الماء خلال جسده خارجاً من فمه . وقد يكون جزءاً من إحدى القوارات التي تحدث عنها المقري في روايته تزيح مدنة الزهراء ؛ فقد قال

وأما الخوض المنقوش المذهب العريب الشكل الغالي القيمة ، فجلبه إليه أحد

اليوناني من القسطنطينية مع ربيع الأسقف القادم من إيلياء. وأما الخوض الصغير
الأحضر المنقوش بتمائيل الإنسان فجلبه أحمد من الشام، وقيل من القسطنطينية مع
ربيع لأسقف أيضاً. . . ونصبه الناصر في بيت المئام. . . وجعل عليه اثني عشر تمثالاً
من الذهب الأحمر مرصعة بالفر النقيس الغالي مما عمل بدار الصاعقة بقرطبة صورة
أسد إلى جسده غزال إلى جاتيه تمساح، وفي ما يقابله ثعبان وعقاب وقيل وفي
المجستين حمامة وشاهين وطاووس ودجاجة وديك، وحدأة ونسر، وكل ذلك من ذهب
مرصع بالجوهر النقيس، ويخرج الماء من أفواهها. (٦)

إن الأسلوب الذي صم به الخوال الجميل يذكروننا بالغموض الذي كن ملازماً
لمفهوم الملك الإسلامي. ويمكن أن نجد تعريفاً له في أنه رمز امتياز خاص للحكام
الذين يرعون العنود ويقومون بتشجيعها بامتلاك النقائس وإحاطة أنفسهم بوسائل
عصرية بأساليب تتحدى المواقف الإسلامية المحافظة تجاه الفنون؛ أساليب هي أقرب
إلى ما عهد عن الرومان والفرس في فن التماثيل والصيد والشراب وإقامة نصب
تذكارية مريئة بتمائيل مجسمة وليست تجريدية. ولن نجد الصلة وثيقة، في أي مكان،
بين الرعاية الفنية والملث كما هي في الصاعقة العاجية التي راجت أثناء حقبة الخلافة
في قرطبة. فبحسب عهد عهد الرحمن الثالث تدفق الذهب السوداني على الأندلس،
وربما العاج أيضاً؛ إذ تبين أن مجموعة من صناديق العاج قد صنعت في ذلك الوقت
في قرطبة ومدينة الزهراء. ومع أن الصناديق العاجية كانت تصنع لأفراد الأسرة
الملكية، فهناك حالات قدمت فيها هذه الصناديق هدايا لرجال البلاط الموالين
لخلافة. ومن هذه الصناديق اثنتان صنعتهما (٣٤٩هـ/ ٩٦٠م و٣٥١هـ/ ٩٦٢م) لابنة
عبد الرحمن الثالث بشيران إلى تميز وأناقة في هذا التقليد الذي كان في أوجها؛ إذ
كانت صفتيهما مضمنة تشبه الجواهر، بقطع زخرفية دقيقة من الأسفل، ونقش ظاهر
في مقابل القمر المظلل. إن التفاعل اللوني بين النقش والرخام الساتية يبدع نوعاً من
الغموض في الشكل، مما يذكروننا بالطريقة التي أصبحت فيها الكلمة جزءاً من نمونة
عبارة ونحول في المعنى كما هو الحال في عراب الجامع الكبير.

ومن أشهر صناديق العاج في عهد الحكم الثاني ذلك الصندوق الصغير الذي
صنع للأميرة صبيح، أم الحكم الثاني، حيث ترى فيه تصويراً خيالياً متشعباً، وهو
مغطى بأوراق نباتية متشابكة منقوشة في سطح واحد، وقطع من الأسفل ليبدو محلقاً
فوق جرم الوعاء. فإذا دقق الإنسان النظر، رأى الطاووس وطيور الصيد وعزلاً

(٦) أبو عباس أحمد بن محمد القرني، تفح الطيب من هذين الأندلس القرطبي، تحقيق إحسان
عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٥٦٨ - ٥٦٩. (الترجم. وعدد التماثيل هي ثلاثة
عشر وليس اثني عشر) [٧٤٤]

تخرج من الأشجار والدوالي وكأنها حية، وقد جاءت معنأة لتبلى متوافقة في صورتها مع الأشكال النباتية. فيلاحظ المرء ثمة أحجية بصرية في النقوش، وهي علامة هذا الفن التي يدع بها تحدياً فكرياً ليوائم بين العقل والتصوير الخفية

ومن أفضل المصنوعات العاجية في عهد الخلافة المصدوق الذي يعود للأمير المعيرة، الأخ الصغير للحكم الثاني الذي طالب بالسلطة في ما بعد. ويعد على هذا المصدوق صورة تمثل الحياة الرغد مغلقة بأسطورة أخرى من متع الأمراء وهي عبارة عن ملك يجلس على الأريكة يشرب ويستمتع إلى الموسيقى. وإلى جانب هذه الصورة صور أخرى لمطاردة أميرية تمثل الصيد بالباري، كما يوحي ذلك بحس وقت الحصاد والحيوانات والصيد والقتال مما قد يكون له صلة بتملك الأرض وسلطة الحكم عدا ما يمثله من رغبة لمن الصناعة العاجية الثمينة.

وهناك مصدوق عاجي مستطيل الشكل، صنع لعبد الملك بن المنصور، وهو آخر قطعة فنية بديعة؛ إذ انتهى عملها في أواخر عهد الخلافة، ونقوشها أقل بروزاً من الأمثلة المتقدمة. وصور هذا المصدوق الثماني متشابكة توحي بحس مشابه لما تمثله الدعة عند الأمراء في صندوق المعيرة، ولكن هذه منصلة بصورة سلطوية لوجه العاهر، ثملة وهو يصارع الأسود كأنه ملك آشوري، وإلى جانب ذلك صور لمحاربين يقاتلون من على ظهور الجمال والخيالة. ويحس المرء أن صورة الأمير الدقل قد تغيرت بشكل واضح منذ عهد الخلافة الأولى، وأن البأس في الحرب - وهو رمز له جذور عند الحكام المسلمين في العراق - قد حل محل النقوش الخفية.

وفي الواقع، فإن الطاغية الذي ساد في عهد هشام الثاني ما لبث أن أصبح قائداً عسكرياً فذاً؛ فقد استطاع، في حملات عسكرية متتابعة، أن يصد هجمات المملكة المسيحية النامية، ملهماً بذلك ثقافة الخلافة الأموية في إسبانيا في لحظاتها الأخيرة.

٣ - حقبة ملوك الطوائف

شهد القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي إعادة تنظيم سياسي في الأندلس؛ ولا سيما بعد أن تولى الحكم عدد من الخلفاء لم يستطيعوا الاحتفاظ بنموذجهم وسلطتهم؛ إذ اضمحلت الخلافة على يد الأرستقراطية القرطبية وحوال حميس عاماً كانت الأندلس مقسمة إلى ثلاث وعشرين ولاية صغيرة يحكمها ملوك الطوائف، اتخذ كل منهم لقب «حاجب» ليدل في صورة من يحكم بصفته رئيساً لوزراء خفيفة أسطوري. وظهرت في هذه الحقبة أيضاً تعبيرات واصطوانات في التحالفات المعمول بها بين الدويلات الإسلامية نفسها وبين جيرانها من لدويلات المسيحية. ولم يكن بمقدور أي طائفة أن توسع من نفوذها السياسي.

وعوضاً عن ذلك فقد تجلّت عبقريتهم في صناعة الأساطير ومحاولة تفسير تراث الخلافة الثقافي. ولما كان ملوكهم يزعمون أنهم حماة الخلافة، فقد جعلت بلاطاتهم بالصور والحرف اليدوية.

ففي قصر الجعفرية في سرقسطة قام المقتدر ببناء قصر ملكي ميع يحيط به سور مستطيل، أشكر وأبراج اسطوانية وأبراج أخرى مستقيمة للدفاع عن القصر. وفي داخل القصر عرف مرتبة حول صحن القصر الذي يقضي إلى مسجد صغير فيه محراب على شكل حدوة الفرس، وهو أول محراب اتخذ الشكل القرطبي في ذلك الوقت. أما قوس المدخل فمرصع بنقوش قليلة التواءات، وهي ميزة للسحت والنقش القرطبي كما هو الحال في العاج أيضاً.

ولكن هناك تصميماً قام به المعمارون في قصر الجعفرية، وهو فصل الأقواس المشبكة في مقصورة الحكم الثاني، إذ يظهر كل قوس من هذه الأقواس وكأنه نموذج من لخط لعربي. كما جعلت للأقواس رؤوس مخروطية مما زاد في صولها وأكسبها دلالة خاصة، هذا ما تميزت به من تيجان بأشكال ورقية نباتية مزخرفة متداخلة بشكل شائئ. كما تميزت الأقواس بمصوص عديدة بها طنف ونقوش وهي ميزة معمارية تجميلية.

وهذه النزعة تتجلّى في نقش جصي من القصر محفوظ في متحف الآثار الوطني بمدريد؛ فإن جانبي القوسين لا يلتقيان، بل يفصل بينهما عدد كبير من الأعمدة المزخرفة مدعمة بأعمدة صغيرة وتيجان، وفي تلك الحفّة شاع استخدام الزخرفة المقولبة التي تنحدر في نقطة واحدة كالدوامة، وترمر إلى الفن الأسطوري.

وقد تعهد حكم سرقسطة الفن القرطبي بالرعاية؛ إذ أعجبوا به أيّ إعجاب لما يحمله من دلالات عميقة.

ولا يستطيع أن يعد كل الآثار التي حلفها ملوك الطوائف ذات قيمة فنية؛ فمن بين الحصون العديدة التي حلفها هؤلاء الحكام ما يعرف بالقصبة العدمية التي تحيط بها أسوار لإطلاق السيران منها. أما قصبة ملقا التي شيدت عام ٤٣٢هـ/١٠٤٠م، فتحتفظ برواق أقواسه الثلاثة على شكل حدوة الفرس برؤوس وعصص ثلاثية تشبه إلى حد بعيد حرف مدينة الزهراء.

وما تزال الرغبة في نحت الحجارة قائمة في عصر الطوائف، وإن لم يرق هذا إلى درجة عينا كما كان الحال في العهود التي سبقت، مع استثناء يسير هو البافورة الرحامية التي ترمز إلى الخلافة والسلطة، وهي مزخرفة بتماثيل أسود تهاجم قطعاناً من العرلان، بأعداد أكثر منها هي الزخارف السابقة. ولكن للشحمة العمية المدهشة هي دمورة شاذبة (Játiva) المسماة على اسم المدينة الموجودة فيها؛ فتلك العمارة معطاة

بقوش باهرة تمثل أشياء خيالية تعبر عن قصة ما. ونرمز المشاهد المألوفة للمحاربين والحيوانات إلى نوع من الملكية؛ فعد الرومان يرتبط الفن بملكية الأرض؛ ناهيك عن الرسومات الباهرة لامرأة عارية تعني بطل. وهما مشهدان لا بد أن يمررا إلى العطاء والخصب عند صاحب ذلك الرسم؛ باعتبار أن المرأة إلهة الخصب قديماً عند كثير من الشعوب. وبما لا شك فيه أن هذه الرسومات مبهكرة، ولكنها مرتبطة صماً بموضوعات تمت للخلافة صلة، كصندوق مجوهرات المغيرة.

إن متلاك القطع والأعمال الفنية في ذلك العهد أصبح علامة لنعوذ والسلطة. وقد انتقلت حرفة صناعة صناديق المجوهرات العاجية من قرطبة إلى فونقة (Cuenca) حيث أنشئ مصنع يحكم كبار رجالات المدينة؛ فصندوق المجوهرات المصنع في مشغل عبد الرحمن بن زيان ويعود إلى حاكم يدعى حاتم الدولة، يظهر تعبير الفكرة التصورية والحيل الذي واكب تغير السلطة؛ إذ أصبحت الرحفة هي المنصودة لذاتها ولا تحمل أي معنى أو دلالة أخرى كالإمارة أو السلطة مثلاً. وإنما مجرد ملء للفراغ فحسب. كما قلل الحرفيون من استخدام الطيور والحيوانات مع الاحتفاظ بدلالات الرمزية دون أن يكون ذلك واضحاً كما كان في الماضي، وينسحب هذا الأمر على الرخارف النباتية والأزهار.

ولكن ما تزال هناك آثار جيلة جداً تذكرنا بملوك الطوائف وقصورهم كزجاجة المعطر الفضية في «طورويل» (Teruel) التي صنعت لملك البراسين (Al-barracín) في عصر الطوائف، وهي من أئس وأجل المصنوعات في إسبانيا وتبدو الزخرفة فيها بارزة بعض الشيء وتنتهي بحيوان صغير يمثل كثيراً من أساطير زمن الطوائف.

ثانياً: المرابطون والموحدون والنصريون

مع بداية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي حدثت تغيرات سياسية واجتماعية كبيرة في الأندلس انعكست آثارها على طريقة استخدام الفن ليكون في خدمة المجتمع والقصر. ولأول مرة في ذلك الوقت، أصبح الحاكم يستمد رمزاً للشرعية من مفتنيائه من القطع الفنية الفاخرة. وهو دليل على حسه وتذوقه للفن ورعايته للفن بطريقة صحيحة. وهكذا أصبح الفن ذا مكانة اجتماعية وثقافية عالية.

وفي الربع الأخير من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، تعرض الوجود الإسلامي في شبه الجزيرة الأيبيرية إلى الخطر، بسبب تقدم الميثك العونسي السادس؛ فعام ملوك الطوائف في غرناطة وإشبيلية وبطلوس بطلب السجدة من المرابطين في شمال إفريقيا. واستجاب المرابطون ونصروا ملوك الطوائف، ولكنهم أحكموا سيطرتهم على الأراضي الأندلسية اعتماداً على فتوى فقهية من أن ملوك الطوائف كانوا فاسدين، وأنهم لبتعدوا عن الدين الإسلامي الخفيف، ونسأهلو، في

التعامل مع الدويلات المسيحية المحيطة بهم. وقد كان المرابطون على درجة كبيرة من التدين وحب الإسلام والشريعة والقرآن. وكانوا على حذر من البذخ الذي سيطر على ملوك الطوائف الذين كانوا في نظر المرابطين ذنوبيين لا يبتعادهم عن الدين. وقد أثر عن المعتمد بن عباد، حاكم إشبيلية، أنه قال: أفصل أن أرعى الإبل عند المرابطين على أن أرعى الخنازير عند ألفونسو السادس. وهذا التمازج بين العقيدتين سيؤثر في الفن في الأندلس في ما بعد.

١ - الفن المعماري للمرابطين

رسخ في أذهان خبراء تاريخ الفن فكرة التدين عند المرابطين واثرائهم بالقرآن والسنة، ورفضهم لكل مظاهر البذخ والترف الذي ساد قصور ملوك الطوائف في الأندلس. ولهذا كان لا بد أن تتغير الأذواق الفنية لتتلاءم والإسلام وحكم المرابطين لإسبانيا. وإبان حكم المصلح يوسف بن تاشفين (٤٥٣ - ٥٠٠هـ / ١٠٦١ - ١١٠٦م)، لاحظ الدارسون واختبروا أن الفن اتصف بالبساطة والتشعب. ولكن عندما خلفه ابنه علي بن يوسف، الذي تلقى تعليمه في الأندلس، لم يسر على نهج والده الذهني، ففتح المجال للفنانين والمعماريين الأندلسيين للعمل في شمال إفريقيا.

وهناك أنشئت أعظم المراكز الفنية المرابطية، حيث وجد العنانون الإسبان ضالتهم في نهاية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وامتد ذلك حتى بداية القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، وذلك في تلمسان ومراكش وفاس، حيث نجد المساجد المتروضة ذات الشكل المحافظ، وأشهرها مسجد تلمسان الكبير، الذي شيده علي بن يوسف سنة ٥٣١هـ/١١٣٦م، ويشتمل على باحة مكونة من ثلاثة عشر عموداً محورياً، تنفضي إلى ساحة صغيرة هي ساحة المحراب، وتعلوه قبستان. وكما هو الحال في شمال إفريقيا، فإن المحراب عبارة عن خرفة، ولكنه أصبح في هذا القرن مكاناً قدسياً وأساساً من أسس بناء للمساجد.

ولدى إلقاء نظرة سريعة على الزخرفة في مسجد تلمسان نجد فيه محراباً تعلوه مصباح تعلوه أقواس، مما يظهر التباين في الذوق بين المرابطين وملوك الطوائف؛ فالزخرفة صارت أبسط وأقل، وتغتنز بواقعية وعقلانية أكثر.

ومنذ ذلك الوقت، شاع ما يعرف بالفن المعماري الحربي الذي كان يعاد بناؤه وتجديده من قبل حلفاء المرابطين، وهم الموحدون. وقد أظهرت الحفريات قبة تدعى مونتي أجيدو (Monteagudo) تقع في ضواحي مرسية، ويبدو أنها كانت مقر إقامة رعيم المرابطين ابن سعد بن مردنيش. وهي واقعة في منطقة زراعية واسعة، فيها بحيرة صناعية وحدائق غناء، ويحيط بها سور مستطيل الشكل وأبراج يمكن العيش فيها. كما تشتمل على عمريين يقسمان الحديقة إلى أربعة أقسام مكونة شكلاً هندسياً

معروفاً في العالم الإسلامي. وعلى جانبي الممرين وحدات سكنية مفنطة من الساحة يعتقد أنها كان سرادقات^(٧)، تكشف عن فناء مخطط قد يكون إرهاباً لقاعة الأسود في قصر الحمراء. وتشبه هذه الرياض إلى حد ما تلك التي وجدت في حفرات قصر علي بن يوسف في مراكش سنة (٥٢٦ - ٥٢٧ / ١١٣١ - ١١٣٢م) الذي يمكن أن يكون قد شيد على عرار قصر إسباني في سرقسطة. ويكمن السر هنا في تشابه الأشكال القوية في شمال إفريقيا وإسبانيا والصلة الوثيقة بين الحديقة وعمل الإقامة، وهي بدورها تستمد تلك المسيرة في البناء من الفن العباسي في العراق^(٨).

إن بقايا الزخارف الحصية في قلعة مونتي أجيدو ورسوماتها الهندسية المعقدة خير شاهد على التصميم الهندسي في الزخرفة والأشكال المعمارية، ومنبئة بقدم حقبة تجريدية معقدة في الزخرفة. ومع ذلك، فإن الزخرفة الهندسية قد وجدت في بداية الحكم الإسلامي في الأندلس، ودليل ذلك كمية وافرة من نقوش الخلافة التي بقيت حتى اللحظة الأخيرة من سيادة المسلمين على شبه الجزيرة.

وقد كان المرابطون يستهلكون كميات كبيرة من الخشب المجلوب من قرطبة لأغراض النحت؛ فالنبر الموجود في مسجد الكتبية في مراكش، يعد من أفضل الأخشاب وأجملها، وهو خير شاهد على الإبداع الحرفي لدى القرطبيين في الحفر على الخشب والعاج. وهو لا يختلف عن غيره من المنابر الإسلامية ذات الشكل المحافظ؛ فهو يتألف من درج ينتهي بالنبر. وهو مغطى بالعاج، ومزخرف بشكل هندسي لريد ومتكرر، ويعد بحق أجمل عمل حرف من أيام المرابطين والموحدين في إسبانيا.

وكتب على الجزء العلوي من المنبر بالخط الكوفي أن هذا المنبر قد صنع في قرطبة لمسجد مراكش، وتعود هذه الكتابة إلى عصر عبد المؤمن (٥٢٥ - ٥٥٩هـ / ١١٣٠ - ١١٦٣م). ويعد هذا المنبر مدونة لدراسة العنونة الإسبانية في حقبة الحكم الأندلسي، ومنهم المرابطون والموحدين.

ويقدم لنا هذا المنبر مثالاً للحرف اليدوية والمعمارية على غرار الأندلس التي كان عليها أن تغير من أسلوبها ليتواءم والواقع الديني الجديد للمرابطين. وقد عرف المرابطون بولعهم الشديد بالأقمشة الثمينة ذات الجودة العالية المصنوعة في المرية، وهذا يعني أن المرابطين سرعان ما أصبحوا مولعين بالفن والتحف الثمينة الثرية والقطع الجميلة كملوك الطوائف؛ فقد أعجبوا باللوحات التي تمثل «صارع الأسود» المحفوظة في

(٧) يشرف على الحفريات الجارية الآن حولو نافارو بلازون (Julio Navarro Palazón)، وقد تم هذه الحفريات كثيراً من المشكلات المتعلقة.

(٨) قام بترجمة هذه المؤلفات John D. Hoag, *Islamic Architecture, History of World Architecture* (New York: H. N. Abrams, 1977), pp. 104-105.

قصر سان برناردو كالفو (San Berenardo Calvo) في فيش (Vich) وهي لوحة ترمز إلى القوة والوجاهة. وتلك الأقمشة العاخرة أصبحت تعد تحدياً للتعاليم الدينية عند عبيد الموحدين حلفاء المرابطين حيث قاموا ببيع أقمشة المرابطين. وبذلك نجد تيارين فكريين أحدهما يمثل التعاليم الدينية المتشددة وهم الموحدون، والآخر لا يجد عصاضة في لإلغاء على الأدوات والفنون.

٢ - فنون الموحدين وعمارته

في سنة (٥٤٠هـ/١١٤٥م)، قام القائد الموحد المهدى عبد المؤمن بقيادة قواته إلى مسجد المرابطين في فاس، حيث قام الجنود بإزالة الرخارف من المسجد. ثم توجه بقواته إلى إسبانيا بعد أن ثبت ملكه في شمال إفريقيا واستغل فرصة نشأت المرابطين في الأندلس الذين أضعفهم التدخل المسيحي في شؤونهم واشغالهم بالنساء.

وليس مستغرباً أن يقوم القائد الموحد في حملته على فرناندر الثالث (Fernando III) باحتلال مدينة طولوز الشهيرة بأفضل الأنسجة في ذلك الوقت، وهو المعروف بقماش لاس نافاس (Las Navas)، وكانت هذه الأقمشة موشاة بالحرير والخيوط الذهبية.

ومرة أخرى نجد أن حركة بناء المنشآت العسكرية تنشط من جديد لسببين أولهما: أن الموحدين مشأوا وترعرعوا على الحياة العسكرية. وثانيهما: أن جيوشهم لمسيحيين كانوا يشتون العزوات عليهم؛ ومن هنا فقد بنوا الحصون التي أطلقوا عليها اسم «بريكانا» (barbacanas)، كما أنشأوا أبراجاً استراتيجية جديدة الطراز.

وقد عمل المهندسون المعماريون المديون والعسكريون معاً في إنشاء المؤسسات الدينية والعسكرية. ويتضح هذا من خلال عمل واحد من المهندسين المعماريين القلائل الذين عرفوا إبان السيادة الإسلامية على الأندلس، وهو المهندس أحمد بن باصو (Ahmad b. Bāso) الذي قام ببناء عدد من المنشآت للموحدين في إشبيلية وفي جبل طارق وقرطبة. كما بنى مسجد إشبيلية الكبير وقصر الموحدين. والمعروف أن مسجد إشبيلية الكبير هو لمسجد الموحدى الوحيد ذو المكانة الفنية.

والخليفة الموحدى أبو يعقوب يوسف (٥٥٩ - ٥٨٠هـ/١١٦٣ - ١١٨٤م) هو الذي أمر ببناء هذا المسجد في عاصمتهم الجديدة إشبيلية؛ فقد اجتمع الخليفة مع اصاصو وعدد من البنايين لبناء ذلك المسجد، الذي بدأ في بانه سنة (٥٦٨هـ/١١٧٢م)، واستمر عشر سنوات. وما تزال ملوكة الجيرالدا قائمة حتى الآن، بالإضافة إلى أجزاء من صحن المسجد. أما سائر المسجد فقد حول إلى كاتدرائية في عصر النهضة. وكان المسجد مكوناً من سبعة عشر رواقاً مستقيماً باتجاه القبلة، مع اتساع في صحنه نحو المحراب على شكل حرف (T)، وهو طراز أصبح شائعاً في المساجد

الموحدة منذ أن شيد مسجد تنمال (Tinmal) سنة (٥٤٨هـ/١١٥٣م). وقد عدا أنموذجاً من الزخرفة في ذلك الوقت؛ لأنه يجعل إمكانية الزخرفة أكبر عدد لمحارب. ويلاحظ في مسجد تنمال والكثيرة الثاني في مراكز أن الواجهات المنيّة بالأجر يمكن طلاؤها بالحير، في حين تزخرف أعمدة المنحنى الداخلي للقوس بالصلصال حتى منتصف العقد بطريقة هندسية. أما الباب الشرقي للصحن فمقده مغرّص ولقرونص نظام زخرفي ذو أبعاد ثلاثة تكوّن شكلاً مخروطياً، وطريقة زخرفته معقدة واستخدمته في عهد المرابطين والموحدين بعداً آمراً غاية في الإبداع؛ ولأقواس مشتملة على عدة قصور تتخللها نتوءات وحفر في الجص بشكل هندسي واستخدم ندم العقود المقرنصة في مسجد قرطبة الكبير. أما في مسجد الموحدين فإن العقود المقرنصة مقلدة وموضوعة بإحكام لتحدث نوعاً من الطبقات الزخرفية لتؤكد تصميم طراز الحرف T الذي يشير في نهايته إلى القبلة.

ويتضح من المنارة التي بناها ابن باسو لمسجد إشبيلية اهتمامه الكبير بالبساطة والدقة ولشكل الهندسي في الزخرفة. وتتعاقد فيها الأشكال الزخرفية بتناسق عجيب؛ فكل جزء به حالة مزخرفة، والزخارف متداخلة ومتشابهة إلى حد كبير، وهي مقتبسة من الأقواس المشهورة في قصر الحمصية في سرقسطة. ولكنها فقدت كل سماتها المعمارية وكل صلة لها بالمقود الصغيرة التي تدعمها.

وقد أصبحت الزخارف المعمارية في هذه الحقبة مشاكلة لما يطلبه رعاته الصارمون من رصانة في الأصوال. وفي بداية الحكم الإسلامي لإسبانيا كان التداخل واضحاً بين الشكل المحلي ومن العمارة الوافدة. ثم أصبح من العمارة محلي إسلامي الصبغة، وكذلك الحال في سائر الفنون التي أصبحت تحمل دلالات سبسية وعقيدية.

وأوضح مثال على العمارة المتأثرة بالعقيدة في عصر الموحدين هو فناء أدل يسره (Pauo del Yeso) في قصر إشبيلية؛ إذ لم يكن بالمتانة نفسها التي كانت للقصر؛ فقد كانت له قبة على جانب واحد لها سبعة أقواس. واستعمل في البناء النمط الذي شاع في زمن الخلافة في إنشاء الأعمدة، أما في تصميم المسجد فقد اختفت تيجان الأعمدة. وأبدلت تيجان استعملت في عهد الخلافة أيضاً.

إن العقود الزخرفية في فناء يسره لا تدعم الجدران، ولكنها تزين الواجهات الحصينة المفتوحة، وهنا يتشابه تصميم القصر ومنارة المسجد الكبير. وهي غير خاضعة لأي من الأسس التي تمنع المظاهر الحسية والحرية في الشكل، ولكنها تسمح بتسلل لضوء والهواء.

وقد جرى الحديث حتى الآن عن فن للعمار في القصور ومساكن الحكام التي كانت تحظى بالاهتمام الأكبر من فنون الأندلسيين، إلا أن بعض الدراسات كشفت عن وجود بعض لعنون في منازل أناس أقل جاهاً ومعزولة من الحكام، وهي تشير إلى تنوع

المساكن الشائعة وطبيعتها في الأندلس. وفي هذه البيوت يمكن أن نلاحظ تنوع أشكال الخرف في الحياة اليومية من ملقا إلى بلنسية.

وبعد الحمام من الأشكال المعمارية المشتركة بين العامة والخاصة، وهو من المنشآت التي يعود الفصل في إنشائها واستغلالها إلى الوجود الإسلامي في إسبانيا وكان العرص من إنشائه أن يختلص المرء قبل ذهابه إلى الصلاة. ثم أصبح مؤسسة اجتماعية مهمة يستفيد منها اليهود والمسيحيون. وكان طابعه إسلامياً وليس على النمط الروماني الإسباني القديم. وأقدم الحمامات الموجودة في غرناطة ويعود تاريخه إلى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. ويتكون الحمام من ثلاث حجرات: واحدة للماء البارد وأخرى للساخن والثالثة مكان دافئ كما هو الحال في القصور الأموية في بلاد الشام.

وبعد احتلال المسيحيين للأرض الإسلامية ظلت الحمامات مرتبطة بالحياة الاجتماعية المسيحية، ولا سيما في الحمام المسيحي الموجود في «جيرونا» (Gerona)، مما يدل على مدى تأثيرهم بوجود المسلمين في إسبانيا.

٣ - الفن والعمارة عند النصرين

كانت مملكة النصرين آخر مملكة إسلامية في الأندلس قامت بعد سقوط الموحدين، فمنذ قيامها في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي وحتى سقوطها في سنة ٨٩٧هـ/١٤٩٢م، عاش حكامها على الإنارات والتحالفات، بما فيها تحالفهم مع مملكة قشتالة المسيحية، مما يدل على ضعفهم.

ومع ذلك، فقد ابتكر النصريون الأعمال الفنية ذات الصبغة الترفيفية المتقنة. ومن الواضح أن هذا الفن تطور في عهد الموحدين، ولكنه في عهد النصرين ازداد تطوراً ونمواً وجنح إلى الزخرفة والتجريد مبتعداً عن الأشكال الرصينة التي انتشرت في عهد الموحدين. إن مرمريات قصر الحمراء المشهورة الموجودة في غرناطة وبالرمو (Palermo) تدل على مستوى رفيع من التطور والإبداع في تقنية الخرف. وقد كانت هذه المرمريات تستخدم في أغراض عملية، ثم أصبحت تصنع لعبات جمالية فنية بحتة؛ فقد استخدموا الخرف البزاق المشع لإصفاء صبغة جمالية على التحف. ويتراوح طول هذه المرمريات بين ١٢٠ سم و١٧٠ سم لتلائم طبيعة الأثاث الذي ستوضع معه، وهي مطلية باللون الأزرق اللامع، ومزينة بكتابات زخرفية وأشكال نباتية متداخلة، إلى جانب بعض الحيوانات كالأسود، كما هو الحال في غرناطة؛ فتلك المرمريات لا تشتمل على موضوع فني واحد، بل على عدة موضوعات، وهو ما يميز الفن النصرى عن غيره.

ومن أبرز القطع الفنية المحفوظة في متحف الجيش (Museo del Ejército)

بمدريد، سيف بغمده، وهو مرزكش ومغطى بالفضة ومطعم بالعاج ومن
المصوغات الفضة في هذا العصر أقمشة حريرية فاخرة، كالستارة المأخوذة من الحمراء
المحفوظة الآن في متحف كليفلاند (Cleveland)، وغيرها من الأقمشة التي كانت
توضع مع جثمان الميت في الشمال المسيحي، وهي في حقيقتها أقمشة إسلامية

إن هذه المزهريات والأقمشة الحريرية وغيرها من الفنون العملية، ولا سيما
ذلك المقعد الجميل المرصع المحفوظ في متحف الآثار الوطنية بمدريد، كل ذلك يدل
على معاش من نمط الحياة اليومية في القصر التي كانت تصف بالبذخ والترف.

ولعل قصر الحمراء الملوكي يعرّز هذا الترف؛ فقد بنى القصر فوق اقلعة
الحمراء التي يعتقد أن الوزير اليهودي يوسف بن النهريلة (Yehoseph b. Naghrilla)
الذي كان وزيراً لأحد ملوك الطوائف قد سكنها قبل بني نصر. ثم حوّل بناؤها على
الطرز النصري في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، وذلك حين أصبحت
حاضرة ملكهم، تضم بين جنباتها جنة العريف (Generabife)، وقصوراً ومساجد
ومدارس وغيرها من المرافق اللازمة لثل هذه الحاضرة الملكية الرفيعة.

وقد نشأ جدال حول وظيفة الأجزاء المختلفة في قصر الحمراء، ولا سيما
بوجود سبعة قصور، من بينها قصر عام وآخر خاص في قلب مجموعة من القاعات
والأسواق في القصر الملكي القديم. ويشكل اثنان من هذه القصور قلب القصر الملكي
القديم. ومع أن إنشاءهما يمتد إلى حقبتين ماضيتين، فإنهما ما يزالان يحفظان بفكرة
ثابتة ذات هدف غامض. وكما هو الحال في مدينة الزهراء، فإن المدخل إلى غرف
القصر الداخلية متعرجة، والعرف مشرعة ومرتبطة بأبواب مشتركة لإظهار قوة الحاكم
وهيبته.

ويتضمن ما تبقى من الموقع الرئيسي للحمراء قصرين هما: قصر قمارش
(Comares) وقصر الأسود. وكانت واجهة قصر قمارش هي بوابة القصر. وفي هذا
القصر كان يعقد مجلس العرش حيث تصدر الأحكام، وهو تقليد مستمد من العباسيين
في سامراء. ويحيط بالقاعة من جانبيها فراغ يشبه الأروقة وفيه نوافذ تطل على المدينة،
وتحتمل هذا الفراغ عقود تفصي إلى قاعة بلا سقف.

وهذا يعني أن الإحساس بالغموض جزء من رسوم القصر، وهو متمثل هنا في
واجهة القصر وكأنه ستارة خلفية تحجب الملك نفسه. وهذا الجدار متماثل الجدران
وفيه بابان كبيران تعلوهما نافدتان رعيتان مزدوجتان وبينهما نافذة صغيرة قوسية
الشكل. وتكسو الجدار زخارف جصية بأشكال هندسية رائعة الجمال ورسومات نباتية
متداخلة، وزخارف مقرنصة على العقود، ونقوش كتابية.

وبشأ سؤال حول هذين البابين المزخرفين بطريقة مبهرجة: هل يعصي كل

مسهما إلى غرفة الملك؟ أم هل يعنني أحدهما إلى قصره دون الآخر؟ وأي المدخلين أعظم؟ وهو سؤال لا تملك إجابته، لأن مكونات واجهة القصر لا ترشد إلى شيء سوى السؤال. ولذلك يقف المشاهد حائراً يقلب الطرف في هذه الزخارف والبهرجة التي تتدل أمام عينه، مما يحوج إلى حسن فني رفيع لفهمها لما يكتنفها من العموص وتتضح المفارقة حين نكتشف أن أحد البابين يؤدي إلى قاعة الانتظار الفخمة، والآخر يؤدي إلى القاعات الخاصة وحجرات الملك النصري. وعلى هذا فلابواب هالك صبغة طبقية واضحة، ولكنها متشابهة في شكلها وزخارفها ولا يستطيع كشف سرها إلا من يدخلها. وما يشير إلى أن تصميم قصر الحمراء يوجد طبقة ذات امتيازات وأخرى مجردة من هذه الامتيازات، أن التواجد العليا في القاعة الذهبية (Cuarto Dorado) تساعد على تهيئة عزلة تامة لمكان الحريم.

وقد كانت العاية من قصر الحمراء أن يجتمع فيه السمو والزخرفة لإصفاء مزيد من العموص والتعقيد على صورة هذا القصر؛ فهو لم يكن مجرد استمرار لمزاج نفسي في بناء القصور يمتد إلى القصور الأولى في الشرق الأوسط، بل هو استحضار واع للحس الأسطوري في القصور^(٩). إنها في الواقع أسطورة القوة والثروة التي كانوا بحاجة إليها لتعزيز النشاط الثقافي لآخر حكم إسلامي في شبه الجزيرة الأيبيرية؛ فالواقع السياسي كان يشعرهم أنهم مهددون بالروال، ولا سيما أنهم أصبحوا أذلاء بسبب المعاهدة والإتاوة التي يدفعونها لكمار كانوا في الماضي تحت الحكم الإسلامي في إسبانيا.

أما فناء الريحان (Patio de los Arrayanes) أو قاعة الأس (Court of the Myrtles) فهي مأوى الملك المنعم وزوجاته. وأما قاعة السفراء فهي قاعة العرش التي تحكي قبة السماء لما فيها من زخارف نجومية، ونقوش من آيات القرآنية والشعر العربي، وهو تقليد قديم كان متبعاً في الطراز الرومي الأول للقصور في الشرق الأدنى. وهذا ينسحب أيضاً على الغرف الصغيرة التي تحيط بقاعة الأسود. أما قاعة الأختين فتمتاز بفوارتها البديعة وزخارفها المقرنصة التي بلغت الغاية في التعقيد بأشكالها الهندسية المثلثة. وتردان جدرانها بآيات شعرية جميلة لأن رمك نصف عظمة هذا البناء، منها قوله:

(٩) التحليلات التالية اعتمدت على عدد من العلماء المختصين بالحمراء، ولا سيما مراد

Oleg Grabar, *The Alhambra, Architect and Society* (London: Allen Lane, 1978).

J. Bermudez López, *La Alhambra y el Generalife* (Madrid, 1987), and Antonio Fernández-Puertas, *La Fachada del Palacio de Comares = The Façade of the Palace of Comares* (Granada: Patronato de la Alhambra, 1960).

به القبة العبراء قلّ بظليها ترى الحسن فيها مستكاً وبدي
وتهوي لسحوم الزهر لو ثبتت بها ولم تك في أفق السماء جواريا
فمن يدي مثواك قامت الخدمة ومن خدم الأعلى استعد العاليا

ويستقر في المنعس إحساس قوي بأن الملك حين يجلس في هذه القاعة وكأنه
يجلس تحت قبة السماء، ولكن بشكل أكثر تعقيداً وبلغة قوية مؤثرة؛ مما يذكرنا بأن
الهندسة المعمارية يمكنها أن تخلق جواً تاريخياً عموماً بالأسطورة التي تعمل على إضفاء
صورة بابوية فيصيرية على الملك، ولكن بمفهوم متأثر بالعناصر في بعدد التي كانت
مدينة الأساطير وحكايات القصور المثيرة ومركز السلطة الإسلامية التي لا تعهر ومن
هذا استمدت الحمراء معابها ووجودها لتكون أثراً حالداً يحاول التثبيت بقوة نزول إلى
روال سريع.

وهكذا نجد أن القبة المقرنصة وقبة السماء قد اجتمعتا حول شخص السلطان.
وهو اعتراف واع بما يحدثه التعقيد في العقود المقرنصة من أثر في نفس المشاهد؛
فمبادئ الهندسة المعمارية والرخرفة التي تحمل في طياتها طابع الغموض كانت جزءاً
من السحوت عن الجمال المكنن والبادي، ولا يكتشف المرء مدى قوتها في ذلك إلا
بعد تأمل كبير، وحتى إن أدرك ذلك فليس يقدر على فهمه لشدة تعقيد. لقد كانوا
يدركون أنهم جزء من النظرة الكونية التي تشد العزاء في الاعتقاد بعدم علوي، مما
قد يفسر سبب لانهيار الوشيك للحكم الإسلامي في إسبانيا الذي دم سبعة قرون.

لقد استطاع النصارى أن يبدعوا في تصميم قصر ذي طابع أسطوري يتحدى
قوتهم السياسية المتقلقلة، مع شيء من المغالاة في البهرجة والزخارف ولاقتباسات
الشعرية، مشروحين بحق قرون من التخطيط الإسلامي الفخم والرخرفة. وكأنهم أريد
لقصر الحمراء أن يكون محاولة لتحدي الحالة المتردية للمسلمين في إسبانيا لكونه مثلاً
خالداً لقوتهم الثقافية القديمة العمالة على رغم ضعف قوتهم السياسية والعسكرية عند
بنائه. ومن الواضح أن شريكهم الخفي المتسبب في هذا التحول هو الحكم المسيحي
الذي أخذ يستولي على ممتلكاتهم بسرعة.

ومن هذه المغالاة ما أشار إليه فرابار من وجود نقوش في القصر تمجد بسالة
الملوك النصارى في معركة لهم مع القوات المسيحية في الجزيرة الخضراء؛ إذ جعل
هذا النقش من معركة صغيرة مصراً كبيراً للحكم الإسلامي الذي لم يكن قادراً على أن
يحصع هؤلاء الكفار سياسياً. وهذا النقش عبارة عن بيت شعر لابن زمرق هو:

حكم بلدة للكفر صبحت أهلها وأمسيت في أعمارهم متحكماً^(١٠)

ويكرر ماء الحمراء يتكرر خطر التهديد الثقافي والتفود السياسي للمسيحيين.

وكأنه يهدد الامكان يبعد إسبانيا المسيحية عن تطويق آخر مملكة إسلامية في الجزيرة
الأيبرية^(١١)

إن قصر الحمراء في غرناطة والمسجد الكبير في قرطبة يشكلان أهمية هائلة
للصون في إسبانيا في العصر الوسيط؛ فالمسجد الكبير يمثل قصراً للعبادة عمل على
تعزيز الشخصية الإسلامية في إسبانيا، البلد العربي البعيد. والحمراء يمثل مشهداً هائلاً
متنق الصنع لأحر القصور الإسلامية في الأندلس، فهو يحاول المحافظة على الشخصية
الإسلامية وتاريخها لمنع سقوط إسبانيا المسلمة. إن هذين الأثرين يمثلان معلمين
لحقبين تاريخيتين مختلفتين، ولكنهما يذكرنا بما هو باق من العنود والعمارة
الأندلسية، من منطلق الحاجة إلى الإبداع الفني للإبقاء على الصبغة الثقافية، وإدراك
وجود الطرف الآخر وقوته، وتبادل المواقع بين المسلمين والمسيحيين، مما لم يتيح لأي
من حكام المسلمين أن يستريح لعمل على تثبيت ثقافته في الجزيرة. وكان من وسائل
الحلفاء وملوك الطوائف لتكوين الشخصية الإسلامية استخدام الأشكال المحلية في
الفن أما المرابطون والموحدون فقد عقدوا العزم على تنقية التقليد الإسلامي، الذي
كان يعتمد اعتماداً كبيراً على الحياة المسيحية السياسية وتقاليد الثقافة الوافدة من
حوض البحر المتوسط؛ فهذه التقاليد ليست ضرورية في بلد يحكمه الإسلام. وكان
لهذا الموقف أثر واضح في النظر إلى الأعمال الفنية بوصفها تنتمي إلى الثقافة
الإسلامية. وقد كان لتسييس الأساليب الفنية ومضامينها أثر في العنود النصرانية
ومضامينها؛ إذ إن النصرانيين، الذين كانوا مهددين وضعفاء، استعدوا التاريخ
والأسطورة ليكون لهم موقع في رد محاولة المسيحيين طمس معالم إسبانيا المسلمة. لقد
قدموا لنا، في معرض دفاعهم، مزيجاً من الصبغة الثقافية الأندلسية والتقليد الفني
الإسلامي الإسباني الذي تميز بالتمقيد والهرجة.

(١١) حول ذلك، انظر Jerrilynn Dodds, «Paintings from the Sala de Justicia de la Alhambra. Iconography and Iconology», *Art Bulletin*, vol. 16, no. 2 (1979), pp 186-198.

المراجع

١ - العربية

ابن عذاري المراكشي، أبو عبد الله محمد. البيان للمغرب في أخبار الأندلس والمغرب
ترجمة إ. فاجان (E. Vagnan). الجزائر، ١٩٠١، ١٩٠٤.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. نفع للطبيب من حصن الأندلس الرطب تحقيق
إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

٢ - الأجنبية

Books

- Allen, Terry *Five Essays on Islamic Art*. [Manchester, MI?]: Solipsist Press, 1988.
- Basset, Henri et Henri Terrasse. *Sanctuaires et forteresses almohades*. Dessins et relevés de Jean Hainaut. Paris: Larose, 1932. (Collection Hespéris; no. 5)
- Beckwith, John *Caskets from Cordova*. London, 1960
- Bermudez López, J. *La Alhambra y el Generalife*. Madrid, 1987.
- Borrás Gualis, Gonzalo M. *Introducción al arte español. El Islam. De Córdoba al Mudejar*. Spain: Silex, 1990.
- Creswell, Keppel Archibald Cameron. *Early Muslim Architecture*. With a contribution by Marguerite Gautier-van Berchem. Oxford: Clarendon Press, 1932-1940. 2 vols.; 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1969-. 2 vols.
- Ewert, Christian. *Spanish-islamische Systeme sich Kreuzender Bogen*. Berlin: De Gruyter, 1968-. (Madrider Forschungen, Bd. 2)
- and Jens-Peter Wisshak. *Forschungen zur almohadischen Moschee Mainz am Rhein*: P.v. Zabern, 1981-[1991]. v. <1-2, 4 in 4>.
- Lfg. 1: *Vorstufen*.
- Lfg. 2: *Die Moschee von Tinnal* (2 vols.).
- Lfg. 4. *Die Kapitelle der Kutubiya in Marrakesch und der Moschee von Tinnal*.
- Expósito, M., J. Pano and M. Sepúlveda. *La Aljafería de Zaragoza*. Saragossa, 1986; 2nd ed. 1988.
- Fernández-Puertas, Antomo. *La Fachada del Palacio de Comares = The Façade of the Palace of Comares*. Granada: Patronato de la Alhambra, 1980-.
- Ferrandis Torres, José. *Marfiles árabes de occidente*. Madrid: Imprenta de E. Maestre, 1935-. 2 vols.
- Gayangos y Arce, Pascual de (ed. and tr.). *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*. London: Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1840-1843. 2 vols.
- Golvin, Lucien *Essai sur l'architecture religieuse musulmane* [Paris]: Klincksieck, 1970-1979. 4 vols. (Archéologie méditerranéenne; 5)
- Gómez-Moreno, Manuel. *El Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*. Madrid: Plus-Ultra, 1951. (Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 3)

- Grabar, Oleg. *The Alhambra*. London: Allen Lane, 1978 (Architect and Society)
- *The Formation of Islamic Art*. New Haven, CT: Yale University Press, 1973
- Hernandez, F. *Madinat al-Zahra, arquitectura y decoración*. Granada, 1985
- Hoag, John D. *Islamic Architecture*. New York: H. N. Abrams, 1977 (History of World Architecture)
- Instituto Velázquez (Madrid). *La Casa hispano-musulmana: Aportaciones de la arqueología*. Granada: Publicaciones del Patronato de la Alhambra y Generalife, 1990.
- Jiménez Martín, A. and A. Almagro Grobea. *La Giralda*. Madrid: Banco Árabe Español, 1985.
- Marçais, Georges. *L'Architecture musulmane d'occident: Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*. Paris: Arts et métiers graphiques, 1954.
- Pavón Maldonado, Basilio. *El Arte hispanomusulmán en su decoración geométrica*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1975.
- *Estudios sobre la Alhambra*. Granada, 1975; 1977. 2 vols.
- Terrasse, Henri. *L'Art hispano-mauresque des origines au XIII^e siècle*. Paris: G. van Oest, 1932. (Publications de l'institut des hautes études marocaines, t. xxv)
- Torres Balbás, Leopoldo. *Arte almohade. Arte nazari. Arte mudéjar*. Madrid: Plus-Ultra, [1949]. (Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 4)
- *Artes almorávide y almohade*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos, Instituto Diego Velázquez, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1955. (Artes y artistas)

Periodicals

- Dodds, Jerrilynn. «Paintings from the Sala de Justicia de la Alhambra: Iconography and Iconology.» *Art Bulletin*. vol. 16, no. 2, 1979
- Ewert, Christian. «Die Moschee von Bab al-Mardum in Toledo ein "Kopie" der Moschee von Cordoba.» *Madridrer Mitteilungen*. vol. 18, 1977

Conferences

- Grabar, Oleg. «Notes sur le mihrab de la Grande Mosquée de Cordoue.» Paper presented at: *Le Mihrab dans l'architecture et la religion musulmanes. Actes du colloque international tenu à Paris en mai 1980*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1988.

الحجم والمساحة في العمارة النصرية(*)

جيمس دكي (يعقوب زكي)

يعبر عن الحجم في فن العمارة النصرية بالمساحة المكعبة. ويلاحظ لزاثير بقصر الحمراء نوعاً من الأبراج نصف الدائرية أدخلها المسيحيون بعد الاحتلال مثل المكعب (El Cubo) أو الأبنية التي رمت بها قصبة الباشا (Alcazaba Baja)؛ إذ تبدي غرابة أصولها بتكورها. والمعروف أن العمارة النصرية (وليس الربرية) استخدمت الأبراج الدفاعية المربعة. أما من الداخل فيبدو البرج كأنه فراغ مكعب الشكل يكون في العلب جزءاً من قصر. ويبدل هذا الشكل المكعب على تداخل فني العمارة العسكري والمدني. فمن الأبراج التي كانت تشكل جزءاً من قصر: برج قمارش (Comares) وبرج مشعوقا (Machuca) وبرج العقائل (Damas). وكانت بعض الأبراج تشكل قصوراً كاملة مثل: برج هوميناخ (Homenaje) وبرج الأسيرة (Cautiva) وبرج الأميرات (Infantas).

وتبدو الأجزاء العلوية في قصر الحمراء من الخارج مزيجاً من الأشكال الهندسية المكعبة ونشورية أو الهرمية. ولكن النظرة المتحصنة ترى فيها سلسلة من وحدات البناء المتسقة في ما بينها من جهة وفي ما بينها وبين الماظر الخارجية محيطة بها من جهة أخرى؛ فتبدو الروعة في امتزاج الأشياء الطبيعية بالاصطناعية.

إن المكعب، أو ما يعرف بالمربع الثنائي البعد، يشكل المفهوم الأساسي في تصميم الحمراء؛ فمن أوضح الأمثلة على قياس الفراغ (المساحة) بنظام المكعب الأقسام لثانية في قصر الحمراء وهي: قصر قمارش والقاعة المستطيلة التي تتصدره وواجهته (وهي الحرم الجنوبي من فناء القاعة الذهبية)، وقاعة بي سراج وقاعة الاختين.

وتشكل المساحة ذات الشكل المضلع القلب في هذه الأشكال الهندسية

(*) قام بترجمة هذا الفصل جاسر أبو صعب

وتتوسطها بركة في الغالب، وتتظم الأبنية الأخرى حولها بشكل دائري. أما ستائر المظترات (المشربيات) فتكون ذات فتحات صغيرة أو كبيرة، وهي تقاطع التدرج المحوري بسلسلة من الأسطح المرتدة. وتشكل من الأقواس الصغيرة ستارة تسمح برؤية واضحة تليها ستارة معتمة، ولكن عتمتها غير تامة؛ إذ يخترقها فتطرة لها ثلاث فتحات كما هو الحال في قصر جنة العريف ودير سان فرانسيسكو (Convento de San Francisco) وهكذا فإن الأسطح الأمامية والخلفية تحدث تأثيراً يمكن مقارنته بالواجهات المتناظرة في الريميني أو الأشكال الداخلية في الفدرالي حيث ثبتت المرايا لتعكس كل واحدة صورة الأخرى وما بينها من أجسام. وقد يكون هذا البسط أكثر وضوحاً في المسجد منه في عمارة البيوت، ولا سيما عندما تكون الممرات متوازية باتجاه جدار القبلة؛ فالمسجد ليس أحادي المحور كالكنيسة، ولكنه يتسع كالعابة إن استخدم الأعمدة مفصل فراعية يعني أن الواجهة المنظورة ستتغير حسب المكان الذي يقف فيه الناظر إليها محدثة سلسلة طويلة من الصور المتغيرة تفتح وتغلق كلما تحرك المشاهد. وتحدد الستائر في قصر الحمراء نوعين مختلفين من الفراغات: طويلة ومستعرضة مكونة بضعاً متباينة تكون جزءاً من المشهد. إن الغرف المستعرضة مثل قاعة دي لاس ألياس (de las Aleyas) وقاعة دي لا باركا (de la Barca) كانت أماكن سكنية تقع عند الطرف المقابل لساحة طويلة هي فناء الريميان (Arroyanes). أما من حيث الحيز فإن صالة «باركا» كان لها دور مهم في الإفضاء إلى قاعة العرش؛ فهي صالة تفصل بين مكان السلطان والمشهد فتقطع الطريق إليه دون أن تعيق تقدم المشاهد، وبذلك تعدد نفساً لمشاهدة السلطان في قاعة السفراء. وهذه لفراغات المختلفة تعمل على زيادة الرهبة كلما اقترب المرء من حضرة السلطان.

إن الاعتراض المتكرر للمحور بواسطة الجدران المتعرضة يعني أن البوابات المقنطرة التي تصل الممرات المختلفة تكون أشكالاً متناظرة من الأسطح المرتدة بمعدل ثلاثة إلى أربعة أسطح. ونجد في برج قمارش جداراً مزدوجاً، عليه مقنطرتان تتقدمهما ثالثة تكون مدخلاً إلى قاعة باركا، وفتطرة رابعة تشكل الأفق وهي الفتطرة الوسطى للرواق. وينسحب الترتيب نفسه على قاعة الأسود حيث يحل الممر المتعرض محل صالة باركا ويتكرر ذلك في البارنال (Paral) وجنة العريف، حيث يشكل الامتداد الأوسط للرواق توكياً ثلاثي الأقواس، ويقوم الجزء الأوسط منه بثبت قاعدة المظرة لتجنب الأفق، حتى إن الأسطح تستلحق وتقلص. ويفتقر البارنال إلى حجرة نوم وراء الرواق؛ ولكن الفتطرة المركزية تشكل مظرة بثلاث مؤلف. وفي كل وضع يحدث الارتداد والتقلص في الأسطح عند المركز، مع تضخيم التأثير الدرامي في قاعة بسي سراج (Abencerrajes) وقاعة الأخنتين (Dos Hermanas) بواسطة الممرات المقنطرة؛ لأنها مرفوعة على الدرجات.

ويعد مبدأ الارتداد الثلاثي عياراً ثابتاً في العمارة المصرية؛ إذ يتضح أن من

العمارة في الحمامات قد صمم ليرتد على الأسطح، كما هو الحال في قاعة الأسود؛ فعندما ينظر المرء إلى الفضاء من خلال قاعة الملوك (Reyes) يصبح الارتداد واضحاً جلياً، حيث تحدد معالم الأسطح بكمية الضوء الساقط على كل منها. والأمثلة إذا نظر المرء من خلال قاعة كاماس (Camas) إلى أريكة المختل المستورة بقنطريتين. ويدور أن لرقم ثلاثة ذو أهمية في هندسة العمارة بصرف النظر عن كونه وحدة معيارية في البناء، ولا سيما في خرسانة الأبراج والمنظرات، كما في الرواق (porticoes) الذي يحتوي على ثلاثة إلى سبعة عقود، مع أن للميلار ثلاثة. أما في المنطرة أو في قاعة كقاعة السعراء، فإن ثلاث كوى تكون لازمة في جدار من مسح طيات، وهو الجزء الذي عثر عليه أيضاً في قاعة الملوك. إن التشكيلات الداخلية التي تبلغ العتبة في التعقيد تقدم لنا أكثر الصور تنوعاً وعموضاً في قصر الحمراء برقتها.

ويسود البناء المحوري بعض القاعات ذات العقود مثل قاعة الأسود حيث نظام الخرسانة المسلحة يهيمن على الأركان الأربعة. وفي المحور الرئيسي يقوم السرادق مقدم القوس المركزي. أما على المحور الاعتراضي فإن العرض والارتفاع الكبيرين لثن هذه الأقواس يؤكدان النظام المحوري، ويثبتان الرسم المنظور. وتشكل الممرات المنطرة ستارة مخزومة تعمل على تصفية الضوء كما تعمل «القمرات» في الغرف الداخلية؛ وفي الوقت نفسه تربط العناصر المتباينة بعضها ببعض وتمثلها في بناء غاية في الدقة والتعقيد. إن أسقف السرادقات قائمة على محور يختلف عن الأسطح الهرمية الثلاثة في قاعة الملوك؛ إذ تختصر السرادقات مدى الرؤية البصرية للمحور الرئيسي في البهو في ما يتعلق بالبهو المعترض، في حين أن حجمها يساعد في تسوية أضلاع بناء يلقي بثقله موازناً حجم القاعتين الرئيسيتين في القصر، وهما قاعة الأخنتين وقاعة بني سراج.

أما في فناء قمارش فإن قاعة «باركا» تتقدم الحجرة الرئيسية، ولكن لغرفة المكافئة لها في قاعة الأخنتين ثلث مثيلتها في قاعة «الشمسيات» (Ajimeces). وعلى أية حال يبقى مبدأ واحداً، وهو تقاطع الطريق بالعناصر المستعرضة؛ فالتقاطع في هذه الحالة يقود إلى منطرة اللندراخا (Lindaraja) المختل المفضل لدى السلطان. ومع أن «الباركا» في قصر قمارش هي المخدع، فإن بهو «الشمسيات» في قاعة الأسود ليس له مثل هذه الوظيفة. إن مخدع الملك في قصر قمارش ينقسم إلى قسمين مكوياً غرفتين جانبيتين يسري في كل منهما، وكلاهما مفتوح على قاعة الأخنتين يمناً ويساراً.

ويكون كرسي العرش محورياً؛ ففي فناء القاعة الذهبية (Dorado) يحتل لعرش المؤقت موقعاً وسطاً بين البابين. أما في قاعة السفراء، حيث العرش الدائم، فيملاً الفراغ الموجود في الجبهة الشمالية وفي منطرة اللندراخا حيث يسترخي السلطان. ومع أن كرسي العرش محوري، فإن الدخول إلى البهو الرئيسي يكون بشكل راوية؛

فالنظلمون والخصوم الذي يربون في الثول بين يدي الحصرة السلطانية، عليهم أن يستخدموا الباب الموجود في الركن الشمالي الغربي لقاعة الذهبية، وهذا باب يماثل مدخل قصر قمارش المفضي إلى فناء الريحان. إن تعاقب الأبناء في جنة العريف، المرتبة على محاور مختلفة مكونة شكل «ك»، هي نفسها في قصر قمارش في الحمر. قاعات مصططه على الزوايا اليمنى للمحور في القاعة الرئيسية محدثة اضطراباً في المشهد الرئيسي. وهذا يفسر دخول فناء الريحان من الجهة الشمالية الغربية وليس من جهة حوية العربية كما يتوقع المرء. وهكذا فإن المشهد الأول الذي يضاهي الرائع هو المكان المعتاد الذي يجلس فيه السلطان؛ لأن الجهة الجنوبية من السهو أجل من الشمالية.

إن نظام الفراغ المتقطع هو المفتاح لحل المشكلة في الحمراء؛ فمع العمارة المصرية قائم على مبدأ توزيع الفراغ وإعادة تقسيمه، كما هو الحال في قاعة الملوك؛ فإن مربع يتلو المستطيل الذي يتبع مستطيلاً آخر على محور مختلف. فبهو الحمراء المكعب الشكل يأتي بعد المستطيل الشرقي العربي لصالة «باركا»، وهو يلي المستطيل في الشمال الجنوبي لقاعة الريحان. ويسحب النظام معه على جهة العريف، ولكن بمظرة بدلاً من بهو الحمراء. وفي قاعة الأسود تتقدم قاعة «الشمسيات» مستطيلة منظرية «الندراخ» المربعة الشكل ومع ذلك يحدث تغير في الشكل؛ فدعة الأسود مسبوقة بقاعة أخرى كبيرة مربعة هي صالة الأختين. وبهذا يجد المرء نفسه أمام ستارة تتبعها ستارة حتى يصل إلى الستارة الأخيرة وهي جدار المظرة. وهكذا يصل الفن المعماري إلى ذروة الإبداع في تصوير المشهد المرتني الذي سبب التوتر للمشاهد، ولكنه في النهاية جمعه بنفس الصعداء. ولأن المظرة قائمة على شكل محوري، فهي تنهي مشهداً مصنوعاً لتكشف عن آخر طبيعي. بل إنها تغلق مظراً واحداً لتبدي ثلاثة مشاهد؛ لأن لها ثلاث نوافذ على جوانبها، ويبحث شكل المظرة البارز إلى جهة الخديقة شعوراً قوياً في نفس المشاهد يحدثه الفن المعماري وحلميته الطبيعية، ويرداد تكامل هذا لشعور عندما تكون الخديقة مشتملة على بركة ماء تنعكس المظرة على صفحة مائتها.

والمعروف في الهندسة المعمارية أن الشكل يكون حاصلاً للموظفة لعملية، أما من الزخرفة في العمارة الإسلامية فيسح الشكل الهندسي؛ فيكون الحداد في الفن المصري مجرد لوحة نظيرية جصية، والغرض من الزخرفة إثراء الشكل وفي داخل هذه التركيبة الفنية يتفكك المكعب، ذو الأشكال الهرمية والمشورية، إلى السطوح الأولى التي هي منها؛ أي يعود المكعب إلى الشكل المربع والمستطيل، وتعود لأشكال مشورية وهرمية إلى المثلث؛ فقد استخدمت المثلثات والمستطيلات والمربعات لتقسيم الحداد إلى مساحات لأغراض متباينة؛ لأن التكعيبية تعرض ترتباً داخياً من الأسطح بشكل منتظم، وتكون السطوح مميزة بتقسيمات طولية وعرضية (أفقية وعمودية) على شكل طوق، وتعمل الأقواس على تدعيم زوايا الحداد، فتتشكل مجموعة من

المستطيلات على مستوى عال. ويوصف الفن المعماري بأنه مجسم وشفاف كما يلاحظ في قاعة بني سراج وقاعة الأختين، حيث تتمكنك الأشكال الخارجية لتصبح داخلية عائدة إلى قواعد نائها كالمرجع الدائري، مغطية الجدران بهندسة جامدة؛ ولشكل المجرد نترجم إلى زحرفة مجردة كما يقتضي للنطق.

ويعمل الشكل الهندسي على اصطياذ العين وجعلها تعلق به، سواء أكان من القرميد أو لرحارف المخصصة على شكل قرص العمل؛ وبذلك تدمج لرحرفة مع المشاهد، فيصبح مستغرقاً في الشكل الفني، أو يحاول فك رموزه، أي يصبح مشاركاً في فن العمارة؛ فهناك صلات واضحة بين الشكل الخارجي للعمل الفني والشكل الداخلي، وبين الشكل الداخلي والمشاهد. وهذا قد يفسر سبب اختلاف الجمالية التي يولدها قصر الحمراء في نفس المشاهد عن أي شعور يمكن أن يولده أي بناء آخر، في عدم الغرابة على الأقل. وهذا هو الحال حتى لو كان رد فعل المشاهد ضعيفاً لاختفاء اللون. وهذا المعصر الأساسي في الأداء الموحد مفقود في كل مكان باستثناء الجزء السفلي من الجدار المزخرف. ويمكن أن يدرك المرء مدى تأثير الضوء في التجانس للوني الذي أراده فانو بني نصر.

ومن المؤكد أن هندسة البناء تنعبر وتصبح أقل ثباتاً تحت تأثير الضوء؛ فالوسط المشعوري لمقرنص يكسر الضوء ويحجسه. وتكون زاوية الضوء مائلة في العمارة النصرية، حيث تسقط الإضاءة الساطعة على الجدار المقابل للشمس بشكل متعاقب بحسب حركة الشمس في السماء. وقد تكون بعض الأجزاء لامعة أو داكنة كالمعطت المبروم «شمس» وكل هذا يعني أن من العمارة لم يكن يمثل لحظة ساكنة أو جامدة، ربما مطردة التعبير ويعمل الضوء، ولا سيما المصفى، عن بعث الحياة في كتلة جامدة كما يفعل الماء في النبات.

ومعلوم أن الهندسة المعمارية الشكلية تنعبر تحت تأثير الضوء؛ فعقود اسقف لني على شكل قرص العمل مكونة من أشكال سداسية كأقراص العمل نفسها، ويمكن إزالتها عن الجدران بسهولة لهشاشتها. وهكذا النوع من الهندسة التقليدية ينشط بالضوء، ويكون معلقاً فوق فراغ مكعب؛ فالوسط المشعوري للمقرنص يكسر الضوء كما أشير إلى ذلك آنفاً، والقرنيات تعمل على تصفيته عند الدخول. إن السطوح المصيتة والسطوح المظللة تقطع الفراغ حتى يتمكن الحميم ويصبح تحليل الحميم وقبسه مستحيلاً. إنها تتمكنك ثم تلتئم وتتكامل كما تتحول الروح إلى مادة، والمادة تسجل الشكل في انتقاله إلى الظاهرة. ويحدث التوحد عندما تعمل التكرينات المقرنصة شعاقة على تسهيل التحول من القبة إلى أسطح الجدران العارية ولم تعد المادة ترى على أنها جامدة، ولكن على أنها مرنة ومفعمة بالحياة. إن سقف قاعة الأختين عمن معماري أشبه بفجوة سوداء توحى للمشاهد بأنه في فراغ كبير، وهي

في الحقيقة رؤية مجازية للعالم من وجهة نظر غيبية أشعرية.

وبعد، فإن الحمراء، بجمالها الهش تلتخص موقفاً ممللاً في ما يتصل بالفلسفة الإسلامية، وعمل يمثل هذه الرقة والروعة لا يمكن أن تتجه حصاراً غير الحصار الإسلامية.

المراجع

نظراً إلى طبيعة هذه المقالة المتخصصة، فليس من الممكن عملياً تزويد القارئ بقائمة مراجع واسعة. عل أنه يمكن القارئ أن يرجع بشكل خاص إلى:

Chueca Goitia, Fernando. *Invariantes castizos de la arquitectura española*. Madrid. Seminarios y Ediciones, 1971. (Hora H. Ensayos y Documentos; 11)

Dickie, James. *The Alhambra. A Functional Analysis*. In preparation.

النشوة والانضباط في الفن الأندلسي: خطوات نحو مقرب جديد

ج. ك. بيرغل (*)

- ١ -

لنشوة والانضباط عنصران أساسيان في الفن الإسلامي، يرتبطان بالبعدين أو القطبين في الدين الإسلامي وهما الشريعة أو النظام القانوني من جهة، والنصوف من جهة أخرى؛ ولو أن هذين المظهرين، كما سيعر بنا، هما في الواقع متشابكان أكثر من كونهما منفصلين^(١). والدور الرئيس الذي تلعبه الأنساق الهندسية، والشكل عمومًا، في العمران الإسلامية، يمكن أن يُرى على أنه الوجه الآخر المنظور لصرامة الشريعة. فهذه الأشكال المجردة تعكس المفهوم الإسلامي للنظام الذي يحكم الكون، ويجب أن يسود على الأرض، فيشكل نية لا تقتصر على الأفعال الدينية وحدها، بل تنسحب على لفنون والعلوم والعادات الفردية والجماعية، وعلى الحياة العامة عند الجماعة الإسلامية، وعلى الحياة اليومية لكل مسلم.

لكن سيادة هذه الأشكال المجردة في تزيين المنظور مما يتعلق بالعمارة، أو المصوغات اليدوية، تصدر بالطبع كذلك من تحريم الصورة، ولو أن هذا التحريم

(*) ج. ك. بيرغل (J. C. Bürgel) - أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية في جامعة بيرن
قام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

(١) نادر (Johann Christoph Bürgel, «Ecstasy and Control: Two Dominant Elements in Islamic Art,» paper presented at: *The Iconography of Islamic Art: A Symposium Presented by the National Museums of Scotland and the University of Edinburgh*, edited by R. Hillenbrand (Forthcoming).

يقوم في الواقع على حديث نبوي لا على أي نص قرآني يأمر بذلك صراحة^(٢)

لماذا عدا هذا الخطر على هذه الشدة في الإسلام؟ يجب أن نتذكر، قبل كل شيء، أن موقف الشريعة من التحديد لم يقتصر على إنتاج الصور وحسب؛ فقد كانت الصور الحميلة الثلاثة، الشعر والموسيقى والرسم، باستثناءات قليلة، موضع شك كذلك، بل رفض من جانب ممثلي القانون والنظام في الإسلام. لقد دارت أفكار كثيرة حول أسباب هذا الموقف، من بينها نظريات مختلفة لتفسير الدوافع وراء ذلك^(٣). لكن فداغني أن السبب الداهلي الأعم يكمن في كون العنون قوى أو طاقات نفسية، بينما تنص العقيدة الإسلامية أن لا قوة ولا طاقة يمكن أن تصدر إلا من عند الله^(٤)

إن لوعي بقوة العنون (أو ما أسماه «قدرة») لدى المجتمع الإسلامي التقليدي يتضح في شهادات كثيرة عن قوة الشعر والموسيقى والصور مما يوجد في المصادر القروسطية^(٥).

قبل ظهور الإسلام، كانت هذه القوى وثنية، في بلاد العرب على الأقل، ولا تخفى من عناصر سحرية كما كانت تمثل انتهاكاً للدين، أو أنها هدت كذلك، في حضارت لبلاد التي سيطر عليها الإسلام. فمن المفهوم، لذلك، أن تغدو الصور، بما فيها من «قدرة» لا يمكن السيطرة عليها، مثار شك من جانب النظام الجديد الذي كان يسعى لفرض سيطرته المقدسة وحكمه الديني على كل شيء. وفي البدء ظهر هذا الاهتمام في الأحاديث البهوية الشريعة حول الرسم والشعر ثم جاءت النتائج الواضحة بعد ذلك^(٦).

تمثل اعمارة الإسلامية المبكرة، في وقارها القريب من الكآبة، دليلاً على هذا الموقف. وكان الإسلام يطوي منذ البداية، ولو بشكل أقل وضوحاً، على بُعد آخر في كلام الله المنزل والأحاديث المبكرة: ذلك هو بُعد الوجود. فلو بحثنا عن مواقع شعور الوجد (الشوة) في الإسلام (قبل ظهور الصوفية) لرأيناها في بعض الشعائر: صرامة الصيام، الصلاة وسط جماعة كبيرة، مناسك الحج، وفي الجهاد.

وبعض هذه الشعائر يكشف عن بنية من التكرار، تمثل العلائق مع الانضباط

(٢) غسارن (Johann Christoph Bürgel), *The Feather of Simurg. The «Licit Magic» of the Arts in Medieval Islam* (New York: New York University Press, 1988), p. 8 et seq. and p. 12 et seq.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣ وما بعدها.

(٤) هذا يعبر عنه على أفضل وجه عبر المقولة الكلية الوجود «لا حول ولا قوة إلا بالله».

(٥) غسارن المصدر نفسه.

(٦) من الأمثلة تسمية عميد الشعر بأنه «قرآن الشيطان»، أو لعن المصورين والباء الفواني يشعرون أنفسهم ويتعشرون من الرما والسحر؛ للمزيد من التفاصيل، انظر المصدر نفسه.

والشعر وقد يحصرها مثلاً بعض الأعمال المتكررة في الحج، مثل لطواف حول الكعبة سبع مرات، ورمي سبع جمرات ثلاث مرات في مواضع متعددة في منى .
الحج ويطوي النصف القرآني كذلك على أمثلة بارزة من بنى التكرار، وبخاصة في سورة رقم ٥٥ [الرحمن] وفي بعض الروايات المشهورة المتعلقة بالسبي ﷺ، مثل حديث: شفاعته، وحديث المعراج، والتي تكشف عن مدى من التكرار توجد في الرمان وملكاه حسب نظرة الإسلام إلى العالم: تاريخ مقدس من تواتر الأسباب، وعام قرآن من سعة أملاك، عدل منها بعد ذلك المفهوم العلمي البطليمي^(٧)

لا بد أن يدهش المعينون بالعلم الإسلامي، عاجلاً أم آجلاً، بالأهمية القصوى التي قمشها بنى التكرار في جميع مظاهرها تقريباً، سواء في العمارة أو الزخرفة أو الخط أو لمرش أو غير ذلك . والتكرار أبعد ما يكون عن بحث الرتبة، كما قد يظن الغربي، فهو مصدر بهجة متزايدة قد تبلغ حد الانشغال، أو الوجد. لكن هذا لا ينطبق، بالطبع، على كل تكرار مهما كان . ففي الفن يجب أن يكون الموضوع المتكرر جميلاً، وفي الدين يجب أن يكون مقدساً، وفي الفن الديني يجب أن يكون مقدساً وجميلاً في آن معاً . وهذا ينطبق على المصوِّص المقدسة - إذ يعتقد المسلمون أن النص القرآني يمثل معجزة عزة بحد ذاته - كما ينطبق على الموسيقى الصوفية أو الزخرفة المستعملة في عمارة الأماكن الدينية . ويعلم أن أثر التكرار بوسائل إبداعية، مثل التسارع في الإيقاع أو التفسير التدريجي في العناصر المكررة، وهو نمط من البنية يقع في أساس من ترتيب الشور في القرآن الكريم، وقد اقترحت وصفه بصفة «مخروطية»^(٨) . ثم إن الربط بين التكرار والتركيب الإيقاعي، وهو من الخصائص البارزة في الأدب الموسيقي الإسلامي، يمثل واحداً من الأمثلة الكثيرة على تركيب نظامين - مثلاً يمكن أن يرى فيه رمز توحد صوفي أو جسدي، فيكون، ثانية، على صلة شديدة بالوجد.

ويعود الفصل إلى جهود التصوف، بموقعه الموجه نحو دواخل الذات، أن الفنون، ومنها رسم المسمات، والأدب والشعر بخاصة، قد عادت قادرة ومقبولة في التعبير عن المشاعر الدينية في الإسلام. وراح المنصوفة يؤكدون أن الله ليس رب الخلال وحسب، بل هو رب الجمال كذلك^(٩)؛ «إن الله جميل يحب الجمال» وهو حديث المنسوب إلى النبي ﷺ قد عدا بين الأحاديث الأثيرة في حلقات المنصوفة

(٧) انظر: Johann Christoph Bürgel, «Repetitive Structures in Early Arabic Prose», in: *Critical Pilgrimages: Studies in the Arabic Literary Tradition*, edited by F. Malti-Douglas (Austin, 1989), pp. 49-64.

(٨) انظر: Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina, [1975]), p. 44.

وكتاباتهم^(٩) يكشف الله عن ذاته في خلقه بفضل فيضه الإلهي، وهي فكرة أفلاطونية محدثة عدت في اللب من سياق الشاعر والجماليات الصوفية^(١٠)، وهكذا عد بوسع الصانع أن يتعامل بالجمال دون خشية من إثارة متاعب، مطمئناً إلى أنه يساهم في فعل الخالق في الكشف عن الجمال الإلهي على وجه الأرض.

وإلى جانب الجمال الإلهي، توصل المتصوفة إلى النشوة المقدسة (الوحد) وبعد أن كد الرقص والموسيقى يُعدان انتهاكاً للدين ومصدر اندفاعات من نشوة جموح (طرب) من فعل الشيطان، أعيد تقديمهما وساطة للوحد مثل هذه النشوة بالصيغ، التي صارت مقبولة لأنها تؤدي إلى التوحد مع المحبوب، أي الله. وراح أصحاب الشريعة ينظرون إلى هذه «البدع» على قدر ما تثيره من شكوك^(١١). لكن المتصوفة طلبوا واثقين أن يجدهم لم يكن مقبولاً وحسب، بل إلهياً كذلك، ولو أنهم راحوا يحذرون من أي استخدام غير مشروع لما يطوي عليه ذلك الوحد من قوة^(١٢).

كيف تنطبق هذه المبادئ العامة على الفن الأندلسي؟ إن المفترَب الحاضر هو من الجذوة بحيث يستدعي سنوات عديدة من الدراسة المكثفة لتقديم جواب شامل لهذا السؤال؛ لذلك لا يمكن أن نعرض هنا سوى لمحات قليلة.

- ٢ -

كان التصوف موجوداً في الأندلس كما في غيرها من أنحاء العالم الإسلامي، وقد بلغ ذروته في شخصية ابن عربي الساحرة الغامضة، والذي يجتمع في طبيعته لنشوة والانضباط كما يجتمع في طبيعة غيره من المتصوفة، ولو أن تعبيره الفني، أي شعره، لا ينم في العادة عن البنى النمطية من الوجد الصوفي، كما نجد مثلاً عند جلال الدين الرومي في قصائد الوجد التي يمدح بها صديقه الصوفي شمس الدين التبريزي^(١٣) لكن ابن عربي يضارع الرومي في ادعاء «الاقتدار» الذي يقارب تأليه

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٧١.

(١٠) T. de Boer, «Fayḍ», in: *Shorter Encyclopaedia of Islam*, edited on behalf of the Royal Netherlands Academy by H. A. R. Gibb and J. H. Kramers (Leiden: B. J. Brill, 1961).

(١١) Jürgen, *The Feather of Simurg: The «Licht Magic» of the Arts in Medieval Islam*, p. 12 et seq., and Johann Christoph Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit: Religion und Welt im Islam* (Munich: C. H. Beck, 1991), chap. entitled: «Einige Fetwas gegen Musik».

(١٢) انظر على سبيل المثال الفصل الخامس بالاسم في: أبو حامد محمد بن محمد العراقي، إحياء علوم الدين، ٥ مج (القاهرة: ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، مج ٧، ص ٣٤٦ - ٣٨٩.

(١٣) Jürgen, «Speech is a Ship and Meaning the Sea: Some Formal Aspects of the Ghazal Poetry of Rūmī», paper presented at: *The Heritage of Rūmī 11th Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference*, edited by Anna Banani and George Sabbagh (Forthcoming).

الذات في الواقع، كما أن بنى التكرار موجودة في كتاباته الشرية، مثل رسالة الأنوار في ما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار التي تصف «الرحلة إلى ربّ الاقتدار» أي ارتقاء الروح، مبنية طبقاً لقول الرومي الشهير:

مِتُّ وأنا معدن ثم صرّحت نباتاً

مِتُّ وأنا نبات ثم ارتقيتُ حيواناً... الخ^(١٤)

يقدم ابن عربي كل مرحلة جديدة بعبارة تكاد تشبه هذه السية نفسها:

«فإنك ستكشف أولاً على أسرار الأحجار المعدنية وغيرها،

وتعرف سرّ كل حجرٍ وخاصيته في للضار والمنافع... .

ثم رُفِعَ عنك ذلك النمط وكشف لك عن النباتات... .

فإذا لم تُقَفْ له رُفِعَ لك من الحيوانات... .

ثم بعد هذا يكشف لك عن عالم سرّيان الحياة السبئية في الأحباء... .

فإن لم تُقَفْ مع هذا رُفِعَ عنك ورُفِعَت لك اللوائح الروحانية... .

فإن لم تُقَفْ مع هذا رُفِعَ لك عن نور الطوائع... .

فإن لم تُقَفْ مع هذا رُفِعَ لك عن مراتب العلوم النظرية... .

فإن لم تُقَفْ مع هذا رُفِعَ لك عن عالم التصوير والتحسين والجمال... .

فإن لم تُقَفْ مع هذا رُفِعَ لك معه عن مراتب القطبية... .

فإن لم تُقَفْ مع هذا رُفِعَ لك عن عالم الحمية والغضب والتعصب... .

والغيرة وكشف الحق على أتم وجوهه... .

فإن لم تُقَفْ معه رُفِعَ لك عن عالم الوقار والسكينة والنبات... .

فإن لم تُقَفْ معه رُفِعَ لك من الجنان... .

فإن لم تُقَفْ مع هذا رُفِعَ لك عن أرواح مستهلكة

في مشهد من مشاهيد: هم فيه حيارى مكارى، قد غلبهم سلطان لوجد

مدعائك حالهم، فإن لم تُقَفْ لدعوته رُفِعَ لك نور لا ترى فيه غيرك... .

ثم تتبع كشوف أخرى عديدة، ترد بالعبارة نفسها، وهي أبناء آدم، عرش

الرحمة، انقدم، الذي يتماثل مع «العقل الأول»، وأخيراً «محرك القلم»، أي الله ذاته

ثم يستمر الكلام هكذا.

إفان لم تقف معه رفع لك عن المحرك. فإن لم تقف بحيث ثم غيبت
ثم أميت ثم سُجقت ثم نُحقت حتى إذا انتهت فيك آثار الماحي
وإحواه أثبت ثم أحضرت ثم أبقيت ثم جمعت ثم غيّت، فُحِلَّت
عليك الخلع التي تقضيها فإنها تنوع ثم تُرد على مَنزَجَتِكَ فتعابى كل ما عابت
مختلف الصور حتى ترد إلى عالم حستك المفيد الأرضي أو تُنسك حيث
غُيِّت^(١٥)

والعلاقة الوثيقة بين الشوة وسية التكرار واضحة في هذا النص، كما تتضح
كذلك أهمية الانصباط، التي لا تغيب أبداً؛ وفي نهاية معراج الروحاني يصطر
المختصوف إلى الإدراك أنه ما يزال داخل جسده، في هذه الأرض، وعليه أن يعود إلى
أعماله اليومية.

ويرتبط التكرار كذلك بفعل المرأة^(١٦)، وتوجد هذه العلاقة بشكل واضح في
تلك العقرة الرائعة من كتاب ابن طميل حين بن يقظان، حيث يكون نزول النور
الإلهي صادراً عن الله، عبر الأفلاك السبعة، حتى يصل الأرض، فيوصف بأنه
يعكس في كل فلك من الأملاك كما يعكس في مرآة^(١٧).

- ٣ -

لننظر الآن في بعض النصوص الشعرية التي يقوم فيها بدور مهم «نشوة أو
الانصباط» (الوجد أو الصد)، أو كلاهما معاً. ولندكر قبل كل شيء أن الشكل الذي
كان سائداً في الشعر العربي قبل التطورات الحديثة، وفي الشعر الإسلامي عموماً -
وهو شكل تشترك فيه القصيدة أو المقطوعة أو العزل - كان يتميز بحرف روي واحد

Muhyi'l-Din Abū Bakr Muḥammad Ibn Aḥl Ibn al-'Arabi, *Journey to the Lord of* (١٥)
Power, a sufi manual on retreat by Muhyiddin Ibn 'Arabi with notes from a commentary by
'Abdul Karim Jil and an introduction by Sheikh Muzaffer Ozak al-Jerrahi, translated by Rabia
Tern Harris (London, The Hague: East West Publications, 1981), p. 36 et seq

[عبي الدين أبو بكر محمد بن علي بن عربي، رسالة الأنوار، في عبي الدين أبو بكر محمد بن علي بن
عربي، رسائل ابن عربي (بيروت: دار إحياء التراث، [د.ت.]، ص ١٣]

(١٦) انظر - Bürgel, *The Feather of Simeon. The «Licht Magic» of the Arts in Medieval
Islam*, chap. entitled: «The Magic Mirror: On Some Structural Affinities in Islamic Miniature,
Calligraphy and Literature.» p. 138 et seq.

(١٧) انظر دراستي المصونة - ابن طميل وكتابه حين بن يقظان - نقطة تحول في الكتابة الفلسفية
العربية، ضمن هذا المجلد.

وسظام بحور صاندم، يرغم الشاعر على استخدام وزن واحد خلال القصيدة، كما يتمر بعباب المقاطع أو الأجزاء العروبة في القصيدة الواحدة. لذا كان من انرحب اختيار لسة الشكلية ابتداء من البيت الأول في القصيدة لتستمر حتى لنهاية؛ وقد جز ذلك بانطع (مذ البديابات التاريخية لهذا الشعر) إلى بية شديدة التكرار، يعكس ليب فيها صورة البيت قلبه والبيت بعده. وتؤدي القافية الواحدة بكل بيت إلى أن بتهي بالصوت نفسه، مثل مجموعة أشعة تصدر من نقاط متعددة ثم تتحرك بانجاء مركز واحد في شكل مروحة يدوية؛ ومرة أخرى يكون أثر هذه البية الصوتية أعمد ما يكون عن الرتبة. وتكون درجة التوقع التي يلدعها العدد المحدود من الإمكانيات في القافية إلى ينشط السامع، وإذا كانت القصيدة تستجيب لهذا التوقع، نجد المرح في الحسن المسموع يترايد لحظة بلحظة حتى يبلغ درجة الشوة. وبعبارة أخرى، نجد الانصباط، أو لسيطرة الفنية القاسية، لا يستبعد الشوة، بل قد يساهم في تحريرها.

إراء هذا الوضع، يبدو من المعقول أن يفسر في حدود هذا الإطار ثورة الشكل التي حدثت في الشعر العربي في الأندلس، فتوصلت إلى شكل المقطع البالغ التعقيد. ولوقع أن بالإمكان فهم الموشحة على أنها قصيدة أو قطعة غزل متضخمة. وما سبق ذكره يمكن تطبيقه على هذا الشكل، مع ملاحظة أن البنية الأساس تتكرر لا في كل مقطع وحسب. وقد تتفاوت الأبيات في المقطع في طولها وفي اختلاف قوافيها، لكن كل نسق من القوافي والإيقاع يظهر في المقطع الأول يتكرر في المقاطع اللاحقة؛ وبعبارة أخرى، قد تمثذ بيت القصيدة ليمدو مقطعاً كاملاً. وتشبه هذه العملية طريقة شائعة في الأدب الفارسي والتركي، حيث نجد شعراء الغزل في الغالب يقسمون كل بيت إلى أربعة أجزاء متساوية فيها قوافٍ داخلية في الأجزاء الثلاثة الأولى بحيث يظهر الشكل لياتح لسمودح (أ، ب، الخ = قوافٍ داخلية تختلف من بيت إلى بيت ومن مقطع إلى مقطع؛ حرف استهلاكي = قافية أحادية تتبع خلال القصيدة) أ ر، أ ر، ب ب ب ر، ت ت ت ر - رغم أنه ليس من المحتمل أن يشع بصرامة في القصيدة كلها.

وفي الموشحة نجد أكثر البنى المقطعية تنوعاً مثل

(١)	أ ب ت ث	(٢)	ج ح خ د	(٣)	ذ ز س
	أ ب ت ث		ج ح خ د		ذ ز س
	أ ب ت ث		ج ح خ د		ذ ز س
	ش ص ض		ش ص ض		ش ص ض
	ش ص ض		ش ص ض		ش ص ض ^(١٨)

James T. Monroe, comp., *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology* (Berkeley, (١٨)

= CA University of California Press, 1974), no. (18).

وتلك الموشحات التي تنتهي بخرجة أعجمية من مقطع أو بيت بلغة لرومانس تكشف أن هذا النسق الثوري [ربما] كان ناشئاً من أثر شعري محلي بلغة الرومانس، ولو أن شكل «الخرجة» يوجد في القسم الثاني من المقطع، أي «الفعل» أو «السمط»، بينما يكون القسم الأول أو «الفصل» شكلاً مستقلاً (ولو أن بيته المقطعية تشبه بنية الخرجة، ومن الواضح أنها مستوحاة منها). ويقوم الفعل مقام القافية في القصيدة، لذا تظهر قوافي الفعل أو الخرجة في جميع المقاطع، بينما تختلف قوافي الفصل من مقطع إلى آخر، وتقوم مقام الجزء الذي يسبق القافية في البيت التقليدي. وقد يسبق جزء الخرجة الموشع بأكمله، فيكون أشبه بمقدمة تدعى «المطلع».

وهكذا تكون «الخرجة» هي التي احترقت نسق القصيدة القديم، فأعنته بتوسع لأوزان والقوافي التي لم تكن في حدود الخيال قبل ذلك. وبعبارة أخرى، ظهر الموشع نتيجة الربط بين نظامين، شكل المقطع المحلي وقد أنزل على شكل قصيدة الغزل، أو امتزج به فامتصه. وهذا مثال جيد لامتزاج ثقافتين كما حدث في الأندلس، يرمز إلى المبدأ الإسلامي في استيعاب المؤثرات الأجنبية وإخضاعها لقوانينه الخاصة، وبعبارة أخرى، عرض مساهمة عن طريق الخضوع^(١٩).

وفي الوقت نفسه، يشكل إنزال أنظمة البنى المختلفة هذا واحداً من المبادئ الرئيسية في الزخرفة الإسلامية وفي الفن الإسلامي عموماً^(٢٠). وبعملية إنزال شكل المقطع المحلي على نسق شعر المنزل، أصبحت العناصر المتكررة في الموشحة أشد تماسكاً، أو أكثر حرارة، كما غذا الجهد الشكلي أو درجة السيطرة أشد بروزاً مما يوجد في الغزل التقليدي. لكن الأثر لا يخلو من مغزى، وممارسة البراعة في النظم لا تخلو من روح، بل إن الوجد يقع في المنظور من ذلك كله. وهكذا تكون الموشحة رمزاً لتلك الظاهرة الإسلامية من بلوغ النشوة عن طريق الخضوع القاسي لقواعد مفروضة من أدوات، أو بعبارة ديبية، لجهود نافلة. ومع أناس تشهد أي مثال فعلي، فبوسعنا الظن أن مقدار الوجد أو النشوة الذي تثيره الموشحة في السامع يعتمد كثيراً على

* وفي معظم الأحيان فإن المعنى على هذه البنية المقطعية tabubab «لحن، الأملّة» في

Emilio García Gómez, ed., *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*, 2ª ed. (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1965).

Bürgel. (١٩) *Teilhabe durch Unterwerfung*، هو من الاختراعات الأساسية التي يتضمنها كتابي *Allmacht und Mächtigkeit: Religion und Welt im Islam*

Bürgel. (٢٠) كما هو مبهر من في *Ecstasy and Control: Two Dominant Elements in Islamic Arts*.

التعبير عنها موسيقياً؛ إذ كما يقول مونرو وآخرون «ربما يكون أصل الشكل الحديد قائماً على مؤثرات موسيقية»^(٢١).

- ٤ -

والمظهر الأخرى من «الشوة والانضباط» في الشعر الأندلسي تتعلق بأبعاده الكوبية وظلاله الدبية؛ وهذه يمكن تلخيصها مباشرة في النصوص.

ثمة مثال جميل من أوهام الوجد الشاسعة المدى التي أوجدها شعراء الأندلس (سائرين في ذلك على خطى الأدباء المشاركة السابقين) وذلك في قصيدة قصيرة لابن خفاجة (٤٥٠ - ٥٣٣ هـ/ ١٠٥٨ - ١١٣٩ م) المعروف بلقب «الجنان» وهو أشهر من نظم في شعر الطبيعة في الأندلس:

<p>لاهب تملكت الريح ذاك الذهب ويات في مسرى الصبا تصفحة سامرته أحسبه منتشياً لو جاءه منتشف لما قرى تلثم منه الريح خذاً خجلاً في موقد قد رفرق الصبح به منفسسهم بين رساؤ أذرى كألم خرت سما فوقه</p>	<p>فعاذ عين الجند ذاك الذهب فهو لها مضطرب مضطرب يزر عطفيه هناك الطرب الهب مثقف أم فقه حيث الشرار أعين ترتقب ماء عليه من نجوم حبيب وسين حمر خلفه يستهب واتكدرت ليلاً عليه شهب^(٢٢)</p>
--	---

وكما هي الحال في أمر هذا الشاعر، فإن أسلوبه يميل إلى الصعوبة ويستعصي على الترجمة المقتنة. لكن المعنى في شعره لا يكتنفه غموض. فمع أن الشاعر لا يبدو إلا هنيئاً (في النصف الأول من البيت الثالث) لكنه يشارك الذهب في سباهه ووجده وجبه وبريقه وأخيراً في انطفائه. وبعبارة أخرى، يسقط الشاعر بعضاً من تجربته العاطفية الخاصة على المشهد الليلي. فقطب الانضباط لا تقدمه عناصر الشريعة، التي لا يوجد لها ذكر محدد في هذه القصيدة، بل يفيمه نوع من الشعور بحدود، وهي ميزة لا تقتصر على هذا الشاعر وحده، بل على غيره من شعراء الأندلس كذلك. وهذا الشعور، بما يطوي عليه من خضوع للقدر ونظام الكون، يؤدي في النهاية إلى مضامين إسلامية شديدة الوضوح. وانطفاء النار التدريجي قد يفهم على أنه رمز لا على

Monroe, comp., *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*, p. 31.

(٢١)

(٢٢) أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى هازي (الإسكندرية

منشأة المعارف، ١٩٦٠)، رقم (٢٩)، ص ٧٥.

عدم ديمومة الحياة وحسب، بل على النهاية الوشيكة لمجد الأندلس.

من حيث البنية، تقدم هذه القصيدة مثلاً جليلاً لإنزال أنظمة أو مستويات متعددة، هي هنا عالم النار الحقيقية والحجر المجارية، التي يُنزل عليها طبقة ثالثة هي مشهد الحب وأحيراً، ويتداخل جريء بين المجاز والحقيقة، تتشابك الأرض مع الكون، إذ تقدم السماء الحقيقة بنجومها الماء (الندى) والحب (السجوم) للحمرة (الشار) في كأس حيالية تعانق الليل، بينما يتوهج الرماد والحجر من تحته خلال المعجوات فيبدو المشهد للشاعر مثل سماء ليلية مستدقة ذات نجوم أو شهب أو برك - وهكذا يتداخل العالم الأصغر مع العالم الأكبر بأسلوب بارع. يصحح لشاعر الظواهر الأرضية لتغدو سماوية والعكس بالعكس، فيكشف عن نفسه، بل عن وهمه، بأنه قد وهب القدرة الكونية التي تسم الإنسان الكامل. وإذا يرى «الجنان» صورة من هوأطعمه في نشوة اللهب، فإنه يظهر تلك العواطف أيضاً على أنها وهم زائل، وجيء من عملية الاستهلاك الذاتية للحياة من خلال المشهد المتوهج للكون^(٢٣) ويمثل هذا كله تعبيراً فنياً كاملاً شديد التركيز لعلم الوجود الإسلامي القروسطي، كيقونة بين الانتشاء والسيطرة، بين الوجد والاضباط، إذ تمثل السيطرة خضوعاً، إما للقوانين الدنيوية، أو للقوى الكونية، أو لكليتهما معاً في الوقت نفسه، وهو الغالب.

- ٥ -

إن موضوع الحب، الذي لا يكاد يبيى في القصيدة السابقة، نجده أكثر بروزاً، بالطبع، في قصائد كثيرة أخرى، مما يشجع على النظر في تلك القصائد وفي الدهن هذان القطبان: الشوة والاضباط. ولكن يحسن البدء بملاحظات أولى لضمان فهم صحيح لهذا الموضوع في سياق الأندلسي الخاص.

لا يشغل الحب بين الحسنيين موضوعاً مهماً في القرآن الكريم، لكنه ليس بالموضوع الغائب تماماً. فثمة ذكر ليوسف ورليحة في السورة رقم ١٢ [يوسف] والسبي ﷺ نفسه سدو محباً، صراحة أو ضمناً، في آيات كثيرة^(٢٤) مع ذلك على حب والعلاقات الجنسية أن توضع في إطار من الخضوع، كأي أمر آخر في الإسلام، لقوانين الوحي، مما لم يترك مجالاً مناسباً لشعراء الغزل أن يكتبوا على

(٢٣) قــــــــــــارن Johann Christoph Bürgel, «Man, Nature and Cosmos as Intertwining

Elements in the Poetry of Ibn Khafāja», *Journal of Arabic Literature*, vol. 14 (1983), pp. 31-45

(٢٤) انظر عن سبل المثال. القرآن الكريم: سورة النساء، الآية ٤، وسورة التحريم، الآيات

هو هم فمن ناحية، أحلت الشريعة العلاقة الجنسية مع الجوّاري «أو ما ملكت أيمانكم»^(٢٥)؛ ولكن من ناحية أخرى، نجد قانون الزواج الإسلامي أعد ما يكون عن العاطفة، لأنه إذ يميل إلى تعقد الزوجات، يكون على النقيض المباشر من الأساس الجوهري للحب الصادق، وهو علاقة بين اثنين، لا بين واحد وعديدات. يشير محمد أبو حامد المرالي (ت ١٥٠٥هـ/١١١١م) في إحياء علوم الدين إلى قول لبي^(٢٦) وهو يشير إلى الحسن بن علي حفيده الذي كان له ٢٠٠ زوجة: «حير هذه الأمة أكثرها نساء»^(٢٦). لكن الشعراء العرب كان عليهم أن يختاروا بين الاستمرار في شهوانية الجاهلية وبين إنشاء علاقة من حب أصيل لزوج واحدة - في الشعر على أقل تقدير - وقد احتار أهلهم الموقف الثاني، بل حاولوا تقديس حبهم، أو تأليه المحبوب، أو إقامة تناظر بين الحب الصادق والتوحيد - والمدرسة الأكثر شهرة في هذا الموقف هي مدرسة الشعراء العذريين، الذين تطرفوا في البقاء مخلصين للمعبودة الصعبة لمال حتى الموت، وكثيراً الموت حباً^(٢٧)، ففي أشعارهم نجد بشرة الحب تحت سيطرة قداسته؛ والخضوع ليس لقانون، بل للحب، الذي يقوم مقام الدين.

ونجد أفضل الأمثلة على ذلك في شعر ابن حزم (٣٨٤ - ٤٥٦هـ/٩٩٤ - ١٠٦٤م) ذلك الشاعر الأندلسي العظيم، الفيلسوف المتكلم الفقيه. لننظر، مثلاً، في هذه الأبيات:

أودك ودّاً ليس فيه غشامة	وبعض مودّات الرجال سراب
وأعطيتك النصح الصريح وفي الخشا	لودك نقش ظاهر وكتاب
فلو كان في روحي سواك اقتلعتُه	ومزّق بالكفّ منه إهاب ^(٢٨)

* * *

أين عالم لأملك أنت أم أنسي	أين لي فقد أرى بشميري المي
أرى هيئة إنسيئة غير أنه	إذا أعجل التفكير فاجرم علوي ^(٢٩)

* * *

(٢٥) المصدر نفسه، صورة النساء، الآية ٣.

(٢٦) المرالي، إحياء علوم الدين، مج ٢، ص ٢٨.

(٢٧) حول الحب العذري، انظر Lois Anita Chiffen. *Theory of Profane Love among the Arabs. The Development of the Genre* (New York: New York University, ١٩٧١, London: London University Press, ١٩٧٢).

(٢٨) Monroe, comp *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*, p. ١٧١, no (٦٨)

(٢٩) المصدر نفسه، رقم (٨ ج).

كذت تدعي هوى اثنين حتماً مثلما في الأصول أكدت ما^(٣٠)
ليس في القلب موضع لحبيبه بين ولا أحدث الأمور أثنا^(٣١)
فكما اعقل واحد ليس يلزي خالقاً غير واحد رحمان
فكذا القلب واحد ليس هوى غير فرد مباعد أو مدان^(٣٢)

- ٦ -

تقدم سية الموشحة وسيلة أخرى لمواجهة المشوة، وذلك هي صورة الخرجة، بلحها الشعبي، الذي يقترب من المفاجأة أحياناً، بل الهزل أو الداء.

ويغلب أن يوجد العنصران: تقديم المحبوب وهبوط الأسلوب في خرجة الموشح، كما في موشحة للأعمى التطيلي (ت ٥١٩ - ٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م). هذه القصيدة ملأى بتعبيرات فائقة عن الحب - وأغلب الظن أن المحبوب هنا فتاة، ولو أن الخطاب بصيغة المذكر. مجده يُقارن بالكعبة، ويُعلن الشاعر عن عرمة على الخبح إليه (إليها) واصفاً نفسه بالصحية في طقس قرباني. وتوجد تعبيرات أخرى عديدة عن لتوله والاستعداد للمعاناة، ويستمر الأسلوب المتوتر حتى نهاية القصيدة، إذ ترد ثلاثة بخرجة بأسلوب رومانسي شعبي وتفيد حبيبي مريض بحبي/ كيف لا يكون كذلك/ ألا ترى أنه لا يسمح له أن يكون بقربي؟^(٣٣)

إن هذه الأشعار المؤارة، التي تنم عن رغبة في إيذاء الذات بحديثها عن حضوع غير مشروط لمولى لا يرحم، هو المحبوب، لا تلبث حتى تنتهي بشكل مفاجيء، لتتصل بالمشاعر المفرطة أو يبدو زيفها بعمل كلمات الخرجة العابثة التي تجري على لسان واحد من المتهورين الذين سيظهرون منتصرين بعد قرون طويلة من الخضوع. وهكذا نجد في هذه القصيدة أن نشوة الحب تعتورها الظروف تارة أخرى - أو، من وجهة نظر إسلامية، بسبب حضوع الشاعر لا إلى رب الكون بل إلى خانية إسبانية. ويبدو أن هذا الأمر يتعلق بأخلاق الجنس في الإسلام، وبوضع المرأة في الإسلام، أكثر مما يتعلق بموضوعها الخاص. ولكن يبقى السؤال قائماً. ما الذي يفهم من النهاية من هذا التساقص الغريب الذي يصيب كثيراً من الموشحات وينجم عن

(٣٠) مدي هو مؤسس الماتية، وهي ديعة تركز على الترددية القونين المتضادتين، وقد اصطهدت بشكل عيب وعشرت حرطقة من قبل الإسلام

(٣١) إن المقطع الثاني من هذا الشطر غير واضح لي وربما يجب تعديل، ولا أحدث الأمور بشأن، بل، ولا أحدث الأمور لثان (ولا مكان هناك) والذي يقود، أكثر من أي أمر آخر، إلى العراق [حرباً "يتح شخصاً ثانياً"]، أي حب غير دائم أو رغبة ملحة

(٣٢) المصدر نفسه، رقم ٨ هـ

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٩، رقم (٢٣).

«دمج نوعين من التراث الثقافي؟ أكان الشاعر يلعب لعبة وحسب، أم كان يحاول إقامة حقيقة رمزية، أم أن الحقيقة مزيج من الاثنين؟»

- ٧ -

إن تنزيل نظامين فوق بنية المجتمع الأندلسي، وقد نجح في مجالات كثيرة - فأحدث انصهارات اجتماعية وثقافية وفية أيسر ثمارها جميعاً - قد انتهى إلى الإحفاق في إسبانيا العربية. ومع ذلك فقد خلف ذلك الجهد كثيراً من الآثار الجميلة، بما فيها العمارة الأندلسية وغيرها من الأعمال الفنية. وعن المؤسف أنه ليس بمقدور كاتب هذا مقال معالجة هذا الموضوع في الفترة الزمنية القصيرة المخصصة لهذا الكتاب، ولكن يبدو لي أن التكرار وإدماج النظامين، وكلاهما ذو أهمية بالغة في الترويق الإسلامي والخط، كان لهما دور حاسم في تطوير العمارة الأندلسية وغيره من الفنون المرئية. ولتذكر بعضاً من الأمثلة الواضحة ذات الشهرة الكبيرة، وأولها الجامع الكبير في قرطبة ويليهِ أماكن معينة في غرناطة. هنا يتخذ التكرار صورة رائعة في غابة من الأعمدة في هو الصلاة في هذا الجامع (ولو أن هذه ميزة عامة في كثير من المساجد منذ الأيام الأولى للإسلام) كما أن تنزيل النظامين هو الآخر بين الصفات البارزة في هذا البناء، حيث تدور في أشكال مختلفة. يقول أحد المختصين، «إن طريقة البناء بتتريس قوسين فوق بعض يعطي جامع قرطبة جمالاً أصيلاً ورسمه فريدة في العمارة القروسطية، وهي صفات لا توجد في أي مسجد من المساجد الأخرى»^(٣٤). صحيح أن مثل هذه الأطواق المراكبة توجد في مسجد «آيا صوفيا» وفي الجامع الأموي بدمشق مما دفع تيتوس بوركهاردت (Titus Burckhardt) إلى لقول إن ما نجده في قرطبة قد يكون مستوحى من هذين المثالين^(٣٥)، إلا أن هذه الأطواق ذات طابع فداً حقاً برشافتها وإيجائها بخفة الوزن، ويمكن وصف ما تعطيه من انطباع بأنه نشوة الصخر - وهو انطباع يشتد بروراً في الأشكال التي تميز الطوق الموريسكي لذي يشبه حدوة الحصان، والأكثر انطباقاً وأهمية في هذا السياق هو الطوق المكسور، الطوق الذي نُحت في داخله عدد من الأطواق الصغيرة؛ وهذا يكاد يمثل الطير المقابل للموشع في مجال البناء.

وتوجد أمثلة جميلة أخرى في غرناطة، مثل الصف المزروع من السواوير في

(٣٤) فسارون، Leopoldo Torres Balbás, «Andalusian Art» in: *The Encyclopaedia of Islam*, edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.], new ed. (London: E. J. Brill, London: Luzac, 1960), vol. 1, p. 492.

Titus Burckhardt, *L'Art de l'Islam. Langage et signification*, bibliothèque de l'Islam, (٣٥) essais (Paris: Sindbad, 1985), p. 196.

حدثت «جثة العريف» (وهو مثال من التكرار الرائع) أو في المقرئصات، أو القباب ذوات الهبوط في مختلف أبهاء الحمراء (وهي بنى من التزييل بالغ لتعقيد). يقول أحد الباحثين «هذه الهوايط الصغيرة وقد أبدعت بتنويع هائل، توحى بتداخل بين الخط والصل، في حوة وهذيان»^(٣٦). مثال آخر لاندماج نظامين (أو أكثر) بين الأشكال النباتية في «خطوط» هندسية مكتوب عليها كتابات بالخط الكوفي وحط السخ^(٣٧).

كما يعلب أن يكون الحال في الموشحات، نجد بعض فنون العمارة هذه من أطواق وقوابب جص متراكبة لا توحى بانطباع من الخفة والرشاقة، بل من التكلف والتصلب^(٣٨) فيها وهناك، نجد ما كان يراد له أن يكون تعبيراً عن «لوجد» والشوة قد غدا تكلفاً وصورة من «التوجد».

وهكذا نجد الشاعر الأمير يوسف الثالث (٨١٠ - ٨٢٠هـ / ١٤٠٨ - ١٤١٧م) وهو من أواخر الشعراء العرب في غرناطة يبدأ أحد موشحاته ويهيئها بهذا الشكل:

يا من رمى	قلبي عن سهم	لخط مُصِيب
جبل مدنا	فا مقلة تهي	دمعاً مكيب

وفي سياق الموشحة يتفنن بجمال المحبوب ويذكر أهام الوصال، الخواي:

حاز الجمال	فمن يُصاب	
حلّو حلال	لولا نجيه	
وافى الكمال	شبحان باريه	...
كم من ليال	أناني	الأنا
وبالوصال	أحلي	عدنا
أبرى اعتلال	فؤادي	المضى
بذي لمى	مُتغذب الظلم	عذب شنيب
وكم شفا	بالكلم والقسم	قلي الكتيب

(٣٦) Henri Terrasse, «Gharuḡja» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, p. 1019*

(٣٧) Torres Balbás, «Andalusian Art», p. 500*

(٣٨) يقول تيراس: في ما يتعلق بقصر الحمراء إنه ظهر قرب نهاية القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي نوع من التصلب في القول وحنى في الشكل. المصدر نفسه، ص ١٠١٨*

وهكذا نجد البنية الدائرية في القصيدة - أو هي الحياة كما يراها لشاعر؟ -
ترعنه على العودة إلى المطلع - وتستمر الموشحة بهذا الشكل

لما ربما كالشادن الفرد
وقد جنى قلبي عن عمّد
ثم انشئ ناديت من وجد
يا من رمى... (المطلع)^(٣٩).

ويبدو أن الوجد في هذا الحب محكوم بقوانينه الخاصة، وربما كان ذلك ما
يصدق أيضاً على الثقافة الأندلسية بوجه عام. ولكن أية ثقافة غير محكومة بدفء
عاجلاً أم آجلاً؟ ولماذا لا تنتهي وقد خبرت صنوفاً من الوجد ما تزال أصدائها في
القوافي والأطواق والأفواس والحدائق ونوافير المياه؟^(٤٠).

Monroe, comp., *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*, no. (42).

(٣٩)

John Brookes, *Gardens of Paradise: حول فن عمارة الحدائق الأندلسية وسبقها، انظر*.

The History and the Design of the Great Islamic Gardens (London: Weidenfeld and Nicolson, 1987), pp. 37-69

المراجع

١ - العربية

ابن حنّاجة، أبو إسحاق إبراهيم، ديوان ابن حنّاجة. تحقيق السيد مصطفى هازي.
الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٠.
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. القاهرة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.
٥ مع.

٢ - الأجنبية

Books

Boer, I. de. «Fayḍ.» in: *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Edited on behalf of the
Royal Netherlands Academy by H. A. R. Gibb and J. H. Kramers.
Leiden: E. J. Brill, 1961.

Brookes, John. *Gardens of Paradise: The History and the Design of the Great
Islamic Gardens*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1987.

Burckhardt, Titus. *L'Art de l'Islam: Langage et signification*. Paris: Sindbad,
1985. (Bibliothèque de l'Islam, essais)

- Bürgel, Johann Christoph. *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*. Munich: C. H. Beck, 1991.
- . *The Feather of Simurgh: «The Licit Magic» of the Arts in Medieval Islam*. New York: New York University Press, 1988.
- . «Repetitive Structures in Early Arabic Prose.» in: *Critical Pilgrimages. Studies in the Arabic Literary Tradition*. Edited by F. Malti-Douglas Austin, 1989.
- García Gómez, Emilio (ed.). *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*. 2ª ed. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1965.
- Giffen, Lois Anita. *Theory of Profane Love among the Arabs. The Development of the Genre*. New York: New York University Press, 1971; London: London University Press, 1972.
- Ibn al-'Arabi, Muhyi' l-Din Abū Bakr Muhammad Ibn 'Alī. *Journey to the Lord of Power. A sufi manual on retreat by Muhyiddin Ibn 'Arabi with notes from a commentary by 'Abdul-Karīm Jili and an introduction by Sheikh Muzaffer Ozak al-Jerrahi*. Translated by Rabia Terri Harris. London; The Hague: East West Publications, 1981.
- Monroe, James T. (comp.). *Hispano-Arabic Poetry. A Student Anthology*. Berkeley, CA: University of California Press, 1974.
- Schummel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina, [1975].
- Terrasse Henri. «*Gharnāṭa*.» in: *The Encyclopaedia of Islam*. Edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.]. New ed. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-.
- Torres Balbás, Leopoldo. «*Andalusian Art*.» in: *The Encyclopaedia of Islam*. Edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.]. New ed. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-.

Periodicals

- Bürgel, Johann Christoph. «Man, Nature and Cosmos as Intertwining Elements in the Poetry of Ibn Khafāja.» *Journal of Arabic Literature*: vol. 14, 1983.

Conferences

- Bürgel, Johann Christoph. «Ecstasy and Control: Two Dominant Elements in Islamic Art.» Paper presented at: *The Iconography of Islamic Art. A Symposium Presented by the National Museums of Scotland and the University of Edinburgh*. Edited by R. Hillenbrand. (Forthcoming).
- . «Speech is a Ship and Meaning the Sea: Some Formal Aspects of the Ghazal Poetry of Rūmī.» Paper presented at: *The Heritage of Rūmī, 11th Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference*. Edited by Amin Banani and George Sabbagh. (Forthcoming).

فن الخط العربي في الأندلس

أنطونيو فرنانديز - بويرتاس (*)

مقدمة

تكتب اللغة العربية وتقرأ من اليمين إلى اليسار، لذلك تُقرأ صفحات الكتب العربية في الاتجاه المعاكس لقراءة الكتاب الغربي، بدءاً من النهاية وانتهاءً بالبداية، وتختلف لذلك طريقة مسك الكتاب العربي، إذ يُمسك الكتاب باليد اليسرى، وبعد قراءة صفحتين، تُقلب الورقة باليد اليمنى المكرّمة. وهذه مسألة حاسمة في لحظة الإبداع وعند «القراءة» الجمالية التي تتلوها، لأن المسلم يرى أو «يقراء» العمل الفني بالطريقة الصحيحة لا شعورياً، أما القارئ العربي فإنه «يقراء» الفن الإسلامي بالاتجاه المعاكس هربزياً، فيعوقه المخرى الأصلي.

ولد الدين الإسلامي في محيط سامي يضم لهجات مختلفة.

وفي عهد أول اثنين من الخلفاء الراشدين الأربعة - (وهم جميعاً من صحابة الرسول وأتباعه)^(١) - أبي بكر وعمر - بدأ تجميع مخطوطات القرآن وربما كان عثمان، الخليفة الثالث، هو الذي أنجز أول نسخة مكتوبة موحدة. وفي بداية عهد الأمويين بدأ الخط العربي القديم يعزق بين الخط الكوفي ذي الزوايا وبين الخط النسخي الأكثر طواعية وانسياباً. وقد ساد الخط الكوفي في الكتابات الرسمية وفي خط المصاحف، حلواً من الحركات، كما اختصرت حروفه إلى ١٧ حرفاً من أصل ٢٨ صوتاً تُنطق في الكلام. وأدى الاضطراب واختلاف القراءات إلى إضافة علامات الحركات في أواسط

(*) أنطونيو فرنانديز - بويرتاس (Antonio Fernández - Puertas) أستاذ كرسي الفن الإسلامي في جامعة غرناطة، ومدير المتحف الوطني للفن الإسلامي - الإسباني في الحمراء.

قامت بترجمة هذا الفصل مريم عبد الباقي.

J. D. Pearson, «Kuf'aa» in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (London: E. J. Brill, (١) 1986), vol. 5, pp. 400-432 and esp. pp. 400-409.

القرن الثامن الهجري/الثامن الميلادي، وإلى نظام لتمييز الحروف الصائنة وتشديد الصائنة لتثبت معنى النص المقدس في مصاحف العصر العباسي (لرايع الهجري/العاشر الميلادي). وغدا الخط الكوفي الخالي من الحركات الأسلوب المتبع في فن الرخوة الإسلامية^(٢).

وقد ظهر فن الخط العربي أول مرة في قبة الصخرة في القدس، بتاريخ ٧٢هـ/٦٩١م في عهد عبد الملك^(٣). والحروف هنا بدائية وحالية من المرونة ولكنها واضحة لأنها أعدت مقدماً قبل تنفيذها في العسيفساء. وثمة عبارة تاريخية منقوشة بحروف كوفية مرسومة بشكل أصيل على الحافة الحجرية التي تعلو أحد الأبواب في قصر الحير الغربي^(٤)، الذي يعود تاريخه إلى عام ١٠٩هـ/٧٢٧م، وفي هذه العبارة إشارة إلى هشام، أمير المؤمنين، وهو أحد أبناء عبد الملك الذي ورد ذكره أعلاه. ولكن إلى جانب هذا النوع من الخط الذي كان يُرسم أولاً ثم يتم تنفيذه، هناك مثال آخر للخط الحر في الكتابات المنقوشة في القصور الأموية، تحمل طابع يد الفنان، وحروفها متصلة وغير منتظمة^(٥)، ويوجد هذا النوع من الكتابة البدوية بالحبر على الرخام كما في قصر الحير الغربي^(٦) وفي خربة الفجر وقصر المشتى، ويعود تاريخها

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٨ - ٤٠٩، ٤١٩ و ٤٢١، و F. Buhl, «Koran», vol. 2, pp. 1063-1076, esp. pp. 1068-1071 and 1073-1074; Hishem Dyalt, «al-Kûfa», vol. 5, pp. 343-351, and J. Sourdel-Thomaze (et al.), «Khatp» vol. 6, pp. 1113-1130, esp. pp. 1119, 1121 and 1123, in *The Encyclopaedia of Islam*, 1st ed.

Kappell Archibald Cameron Creswell, *Early Muslim Architecture*, with a contribution (٣) by Marguerite Gautier-van Berchem, 2 vols., 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1969-), vol. I-I, pp. 69-73, note (6), p. 69, note (1), p. 72, plates 6-22, and Adolf Grohmann, *Arabische Paläographie*, Forschungen zur Islamischen Philologie und Kulturgeschichte, Bd. I, 2 vols. (Wien; Graz, Wien, Köln: Böhlau in Kommission, 1967-), pp. 71-92, figs. 50, 51-67 and plate XI.

Creswell, *Ibid.*, vol. I-2, pp. 506-518, plates 85^c-91, esp. pp. 506-507, note (1), plate 85^c (٤)

(٥) وقد أشرت إلى ذلك في دراستي عن الكتابة في «قصير غنرة» المنقوشة على الجص في أهل الناصرة العربية من الطاق الشمالي الأيسر في الغرفة الكبرى لقشمة «البيت الجديد» ويستحيل قراءة النص بأكمله، ولا أني أقرأ: [إبناي عبد الملك] . وقد أشرت في موضع آخر أنني أرفض القول إن هذه إشارة إلى الخليفة الوليد الأول، ولو أن القصير قد بُني في عهده؛ وأرى أنه قد بُني بأمر من أحد حوثة، هو «أبي عبد الله»

(٦) حور الحور، المقول إلى الترحم الوطني في دمشق، انظر D. Schlumberger, *Qasr el-Hair el Gharbi*, Institut français d'archéologie du Proche-Orient, Beyrouth-Damas-Amman, bibliothèque archéologique et historique; vol. 120 (Paris, 1986), p. 1, n. (10) and pp. 26-28

وفي مجموعتي خاصة من الصور يوجد الكثير من هذه النصوص التي تريد على ما نشر في هذا الكتاب أو ما نشره زملاء آخرون.

إلى زمن الوليد الثاني بن يزيد^(٧).

خصعت شبه الجزيرة الأيبيرية لسلطة الأمويين عام ٩٢هـ/٧١١م، ودامت هذه السلالة هناك إلى ما بعد دخول الأمير الأموي عبد الرحمن الأول إلى تلك المنطقة عام ١٣٨هـ/٧٥٦م.

كيف دخل فن الخط العربي إلى الأندلس؟ الجواب هو: عن طريق النقود، فقد تطلّب تنظيم الدولة الجديدة واقتصادها وتجارتها وجود عملة موحدة للتداول. وكانت الكتابة العربية موجودة منذ بداية الفتوحات وطوال عهد الولاة (الحكام المواليون للحلافة الأموية في دمشق) في الكتب والمصاحف بخاصة، ولكن العالية، المعظمى من السكان بقوا على المسيحية لمشرات السنين، إلى أن تغير الوضع بمرور الوقت، وينشوء جيل جديد وكذلك بوجود مزايا اقتصادية لمن يعتنق الدين الجديد، فانتشرت اللغة العربية لأنها كانت ضرورة ليس للتكلم والقراءة بلغة الحكم الجدد وحسب، بل للكتابة بها أيضاً. ولكن فن الخط نفسه ربما دخل عن طريق النقد المتداول في البداية، ثم عن طريق النصوص في مرحلة لاحقة، والقرآن بخاصة. وكلما تم استكشاف تحباً للنقود يعود تاريخه إلى عهد الولاة والأمراء منهم على وجه الخصوص، فإنه غالباً ما يُعثر على قطعة نقدية يؤكد ما نقش على حوافها أن هذا الدرهم المصنوع من الفضة الراقية قد سُكّ في مدينة واسط التي ما تزال ماثلة في عراق اليوم.

وتبدو الحروف الكوفية الجميلة أنيقة ومحكمة ومتسقة مع بعضها، كما يتميز تصميم نقشها الشفاف بنظام متناغم من الروايا.

وكانت التجارة والحج إلى مكة والاتصالات بين الشرق الأدنى وشبه الجزيرة الأيبيرية مستمرة دون انقطاع، كما يشهد بذلك ما اكتشف من قطع نقدية تعود إلى تلك الفترة. وسرعان ما بدأ الأمراء الأمويون يسكنون تقوذاً خاصة بهم في الأندلس، وهذا يعني في ذلك الوقت أنها كانت تُسكّ في قرطنة وتبدو الحروف الكوفية في الخطوط المنقوشة على الدرهم الشرقي الآتي من واسط أجمل من تلك الموجودة على النقود الأندلسية، ولكن بمرور الوقت ارتقت هذه الأخيرة إلى مستوى مقبول.

R. W. Hamilton. *Khirbat al Mafjar an Arabian Mansion in the Jordan Valley*, with a (٧) contribution by Oleg Grabar (Oxford: Clarendon Press, 1959), plates xciv-xcv, and *Walid and His Friends: An Umayyad Tragedy*, Oxford Studies in Islamic Art, vol 6 (Oxford Oxford University Press, 1988).

وكانت أول المعلومات عن «الشقي» قد نشرها الدكتور البرلاين (Enderlein) في عاصمة ألقاهما في «معهد الدراسات الشرقية والأفريقية» بجامعة لندن، وأكدها مؤخراً البروفسور ك. بريش (K. Brisch) بعد قراءة كتابة على قطعة من الأجر

ويشكل الدليل الثقي سجلاً تاريخياً لا يُقدَّر بثمن في مجال توثيق دخول فن الخط العربي إلى البلاد.

ويمكن تقسيم الخط العربي بحسب أسلوبه في الأندلس وفي المنطقة الخاصة لتأثير الأندلس في شمال إفريقيا إلى أربع مراحل متتالية: (١) عهد الإمارة والخلافة (٩٢ - ٤٢٢ هـ/ ٧١١ - ١٠٣١ م)؛ (٢) عهد الطوائف (٤٢٢ - ٤٧٨ هـ/ ١٠٣١ - ١٠٩٢ م)؛ (٣) عهد المرابطين والموحدين (٤٧٨ - ٥٤١ هـ/ ١٠٨٥ - ١١٤٧ م)؛ (٤) عهد بني نصر (٦٢٩ - ٨٩٧ هـ/ ١٢٣٢ - ١٤٩٢ م). ولكل من هذه العهود سماته الخاصة، كما يمكن تمييز مراحل واضحة من التطور عندما تكون الفترة طويلة كما هو حال الفترتين الأولى والرابعة. والخط الذي استعمل في لبداية في المصاحف غداً في نهاية المطاف يستعمل في كتابة الشعر وفي الرخرفة المعمارية وبأشكال فنية أخرى.

أولاً: عهد الإمارة والخلافة

(٩٢ - ٤٢٢ هـ/ ٧١١ - ١٠٣١ م)

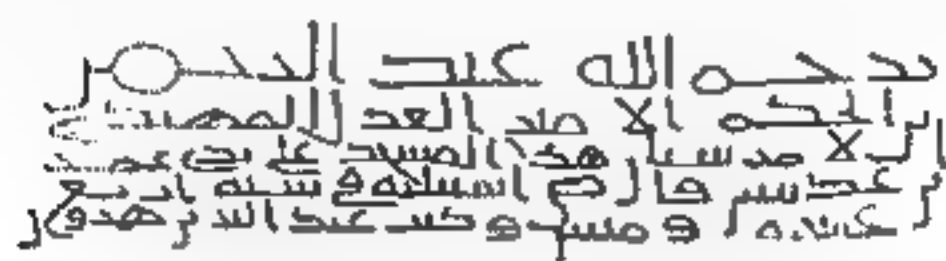
تتد أولى مراحل من الخط من عهد الولاة (٩٢ - ١٣٨ هـ/ ٧١١ - ٧٥٦ م) وحتى نهاية الإمارة المستقلة والخلافة الأموية في قرطبة (١٣٨ - ٤٢٢ هـ/ ٧٥٦ - ١٠٣١ م)، وتشمل الأندلس والمنطقة التي كانت تخضع لنفوذها السياسي من المغرب. ويمكن تمييز ثلاث مراحل محددة ضمن هذه الفترة وذلك بواسطة التصميم المتطور للمحروف المنقوشة على القطع النقدية، وعلى الآثار والعناصر المعمارية والألواح الحجرية وغيرها من المواد منقوشة. وهذه المراحل هي: (١) الكوفية القديمة، (٢) الكوفية المزخرفة، (٣) الكوفية العادية^(٨).

١ - فن الخط الكوفي القديم

تستمر مرحلة الخط الكوفي القديم حتى الأعوام ٢٥١ - ٢٥٤ هـ/ ٨٦٥ - ٨٦٨ م من عهد الأمير محمد الأول (٢٣٨ - ٢٧٣ هـ/ ٨٥٢ - ٨٨٦ م). وتتشكل الحروف من خطوط بسيطة ومستقيمة ويكون ضلب الحرف غليظاً ومزوّجاً، وذلك على النقيض من الخطوط القائمة، ولو أنها غير متقنة الرسم. وهناك خطوط مستقيمة تصل بين الحروف ونعود إلى هذه المرحلة الكتابة المحفورة على عمود رمادي اللون من جامع إشبيلية الكبير الأصلي، الذي يعود تاريخه إلى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي (الشكل رقم (١))، وهو أقدم نقش معماري في الأندلس. وتبدو الحروف بدائية،

Manuel Ocaña Jiménez, *El Cifrado hispano y su evolución*, Cuadernos de Historia, (٨)
Economía y Derecho Hispánico, 2 vols. (Madrid, 1970), pp. 19-20.

كما أنها ليست متفة الرسم ولا الحفر، رغم أن هذا يمكن أن يُعزى لصلابة الحجر. ونعيد الكتابة أن المسجد بُني على يد الأمير عبد الرحمن الثاني بن الحكم بإشراف قاضي إشبيلية عمر بن هُدَّس عام ٢١٤هـ/٨٢٩ - ٨٣٠م، وأنه من عمل الخطاط وهان النقش في الحجر الكاتب عبد البر بن هارون. وليس من السهل فك حروف هذه النص، لذا لم يستطع المؤرخ لعهد الموحدين ابن صاحب الصلاة أن يذوّته في كتابه^(٩) دوماً أخطاء.



الشكل رقم (١)

إشبيلية: كتابة محفورة على عمود من أعمدة جامع إشبيلية الكبير الأصلي
عن إنشاء المسجد (٢١٤هـ/٨٢٩م). نقلها بالرسم مانويل أوكانا خيمينيث.

ويُفوق المثال السابق روعة ما نقش على باب الوزراء (الصورة رقم (١)) في جامع قرطبة الذي بناه عبد الرحمن الأول عام ١٦٩هـ/٧٨٥م، وجرى ترميمه وتقويته بعد سبعين عاماً على يد محمد الأول عام ٢٤١هـ/٨٥٥ - ٨٥٦م، وذلك بسبب تدهامي قمة بابه واثنين من نوافذه^(١٠). ورغم أن الحروف في هذا النقش غليظة وقصيرة إلا أنها مناسبة وممتدة إلى ما هو أبعد من الخط الأفقي للنص، كما أنها تحقق توازناً بين الحروف المستديرة والمزواة، وتلتوي هيايتها إما يمنة أو يسرة؛ أما التنفيذ فيتميز بالسلاسة. وثمة خمسة وعشرون عاماً، أي ما يقرب من جيل كامل يفصل ما بين الكتابة المنقوشة في جامع عاصمة الإمارة وبين تلك المنقوشة في جامع ابن هُدَّس في إشبيلية. وعلاوة على ذلك فإن الكتابة المنقوشة على باب الوزراء كانت قد صمّمت بشكل خاص ثم حُفرت على سلسلة من الألواح التي تم تثبيتها في البناء الحجري. ويمكن استنتاج الأهمية التي أعطيت لهذا العمل البسيط من «التقوية» و«التجديد» للجامع قرطبة من قراءة النص: «أمر الأمير محمد بن عبد الرحمن بإجراء تجديد هذا

(٩) تم حفظ هذا العمود في متحف إشبيلية للأثار. انظر: Manuel Ocaña Jiménez, «La Inscripción fundacional de la Mezquita de Ibn 'Adabbār de Sevilla», *Al-Andalus*, vol. 12 (1947), pp. 145-151, and Leopoldo Torres Balbás, «La Primitiva mezquita mayor de Sevilla», *Al-Andalus*, vol. 11 (1946), pp. 425-439, esp. pp. 427-429.

(١٠) Antonio Fernández-Puertas, «La Decoración de las ventanas de la Bab al-Uzará» según dos dibujos de Don Félix Hernández Giménez, *Cuadernos de la Alhambra*, vols. 15-17 (1979-1981), pp. 165-210, esp. pp. 168, 169 and 209, figs. 2-3, plates I-III.

الجامع وتقوية بنيانه... وقد انتهى العمل عام ٢٤١هـ [٨٥٥ - ٨٥٦م] بإشراف فتاه مسرورة^(١١) وهذا يشير إلى أن العمل ثم بإشراف معماري خبير، وهو من عتقاء بيت الإمارة منذ أيام الأمير الموالد عبد الرحمن الثاني، وكان في خدمة الأمير لابن عذم قام بتوسيع الجامع وذلك كما روى الحسن بن مفرج ومعاوية بن هشام ونقل عنهم ابن حبان في فصل من كتابه للفتيس الذي يبحث في إمارتي الحُكم الأول وانه عبد الرحمن الثاني^(١٢).

٢ - فن الخط الكوفي المزهر

أحد الخط الكوفي بالظهور في عهد الأمير محمد الأول وظلّ بادياً للعيان حتى نهاية عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ - ٣٥٠هـ / ٩١٢ - ٩٦١م). وتنتهي الخطوط العمودية بحفاف مائلة، أو الأعذب من ذلك بسعفتين أو ثلاث، إحداهما مستقيمة والثانية ملتمة، وإذا كان ثمة ثلاثة فإنها تتبرعم بينهما. وهذا النوع من النهاية الموهرة يتجه لا على التعيين يمنية أو يسرية. وبعض أمثلة حرف «النون» تكون من الاستدارة بحيث تبدو على شكل عنق طائر النجم. كما أن هناك سلسلة من الخطوط شبه الدائرية التي تصل بين الحروف وتقع تحت السطر. وقد رسمت الحروف بارتفاع حيث تشكل النسبة بين الطول والعرض خاصة من خصائص الخط الأندلسي الذي يقيم قواعده

Manuel Ocaña Jiménez, «Documentos epigráficos de la Mezquita,» in: *Exposición (١١) La Mezquita de Córdoba. Siglos VIII al XV* (Córdoba, 1986), pp. 16-17

(١٢) اكتشف ليبي - بروكسل هذا الجزء غير المنور من أصل أبي مروان بن حبان بمصر كتاب الفتيس في تاريخ رجال الأندلس. انظر: Evariste Lévi-Provençal, «Documenta et notulae. 1. Les Citations du "Muqtabis" de Ibn Hayyān relatives aux arrangements de la Grande-Mosquée de Cordoue au IX^e siècle,» *Arabica* (Leiden), vol. 1 (1934), pp. 89-92.

E. Lambert, «Histoire de la Grande-Mosquée de Cordoue aux VII^e et IX^e siècles d'après des textes inédits,» *Annales de l'Institut d'études orientales de la faculté de lettres de l'université d'Alger* (Paris), vol. 2 (1936), pp. 165-179

Leopoldo Torres Balbás, «Nuevos datos documentales sobre la construcción de la mezquita de Córdoba en el reinado de 'Abd al-Rahmán II,» *Al-Andalus*, vol. 5 (1941), pp. 411-422

انظر أيضاً Evariste Lévi-Provençal, *España musulmana: Hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 D.J.)*, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, vol. 4, 2^a ed (Madrid, 1957), pp. 168-169, note (79), and Leopoldo Torres Balbás, *Arte Hispanomusulmán hasta la caída del califato de Córdoba*, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, vol. 5 (Madrid, 1965), p. 387, note (39).

الخاصة به، مثل إنزال الحروف فوق النقش لتوضيح شكل الحروف المستديرة ويتقطع مثل لكتابة بعدد من الحروف المحددة التي تقف منفردة في وسط الكلمة وفي نهايتها

والخط الذي يعود إلى هذه العترة الثانية يقوم بدور زخرفي بارز حيث يشير إلى بداية استعماله الزخرفي في العترة اللاحقة ويبلغ قمته في عهد سي نصر عندما وصل الخط لأندلسي أقصى حدود تطوره. ومنذ ذلك الحين أصبح الخط عصباً في كل فرع من فروع الفن بوصفه نصاً وزخرفاً. ويظهر الخط في قصور الخلفاء على قواعد البناء على الأعمدة وتيجانها وعلى أطراف الأقواس والأطواق الأفقية الخ، وكذلك على العقود (التي تماثل العقود الفاطمية برشاقاتها) وعلى الألواح الحجرية التذكارية التاريخية وشواهد القبور، وعلى المصنوعات المعاجية والزخرفية... الخ وتكون النصوص ذات طبيعة تاريخية أو دينية أو فنية.

ويمكن أن نشاهد مثلاً على ذلك في البهو الملكي المعروف باسم صالون ريكو (Salón Rico) الذي بناه عبد الرحمن الثالث في مدينة الرهراء حيث تشير الكتابة إلى تاريخ بناء الأساس وتاريخ بناء تيجان الأعمدة وبناء الإفريز الأفقي فوق الأقواس، مؤرخة بذلك المراحل المختلفة للبناء من رصف الأرضية، ثم إقامة الأقواس، ثم إتمام الإكساء بالحجارة المحفورة مما استغرق من عام ٣٤١ - ٣٤٦ هـ/ ٩٥٢ - ٩٥٧ م، كما تذكر الكتابة اسم الخليفة عبد الرحمن الثالث^(١٣) الذي تم البناء في عهده. أما أسماء الفنانين وغيرهم ممن قاموا بأعمال البناء في البهو فتظهر على الأعمدة الرخامية المنقوشة إلى الغرف المقابلة^(١٤).

وعن لرح رخامي إلى اليسار من المدخل المؤدي إلى صحن الجامع في قرطبة نجد تدوياً للعمل الذي تم لتدعيم واجهة صحن الجامع التي كانت آيلة للسقوط، ويعود تاريخها إلى القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، وذلك بواسطة دعامات أو أعمدة تصل بينها أقواس على شكل الحدوة تسندها أعمدة لتشكل بذلك الواجهة الجديدة لصحن الجامع وتفيد العبارة المكتوبة بحط كوفي مرمر جميل أن عبد الرحمن، أمير المؤمنين (إد انحد لقب «الخليفة» عام ٣١٦ هـ/ ٩٢٩ م لأسباب سياسية - دينية) قد أمر «ببناء الواجهة وضمان متانتها» وأن العمل قد أنجز «في شهر ذي الحجة من عام ٣٤٦ هـ [٢٣ شباط - ٢٤ آذار ٩٥٠]، وذلك تحت إشراف معنوقه وصاحب مدينته»^(١٥) لوزير عبد الله بن بدر، كما قام بالعمل سعيد بن أيوب^(١٦).

Manuel Ocaña Jiménez: *El Cúfico hispano y su evolución*, p. 31, «Capiteles (١٣) epigráficos de Madinat al-Zahra'» *Al-Andalus*, vol. 4 (1936), pp. 158-156, and «Obras de a-Hakam II en Madinat al-Zahra'» *Al-Andalus*, vol. 6 (1938), pp. 157-168.

Ocaña Jiménez, *El Cúfico hispano y su evolución*, pp. 34-35. (١٤)

Ocaña Jiménez, «Documentos epigráficos de la Mezquita» pp. 18-19 (١٥)

وهذا اللوح كما هو حال الكتابات في يهو مدينة الزهراء، يحتوي على تعبيرات دينية وإشارات قرآنية مستهلة بالبسملة؛ ومكلمة أخرى، وكما هو شأن المالكية دائماً، فإن الكتابات تؤكد أن الله على كل شيء قدير. وفي عهد الخلافة كان الخط طريقة رحرافية معصلة، حيث يرسم على لوحة خرفية بحروف مربعة أو مسحية، تكون الخطوط الرأسية فيها إما مستقيمة أو مسحية وتنتهي بنهاية مزهرة. وهذه الكتابات هي في معظمها أدعية دينية ترجو السركة أو الملك وحتى في هذا الوقت، كان للخط الأدلسي قيمة وثائقية تاريخية، كما كان تعبيراً عن الدين في الحياة الأدلسية، ولكن استعماله كان محدوداً في مجال الزخرفة والتجميل.

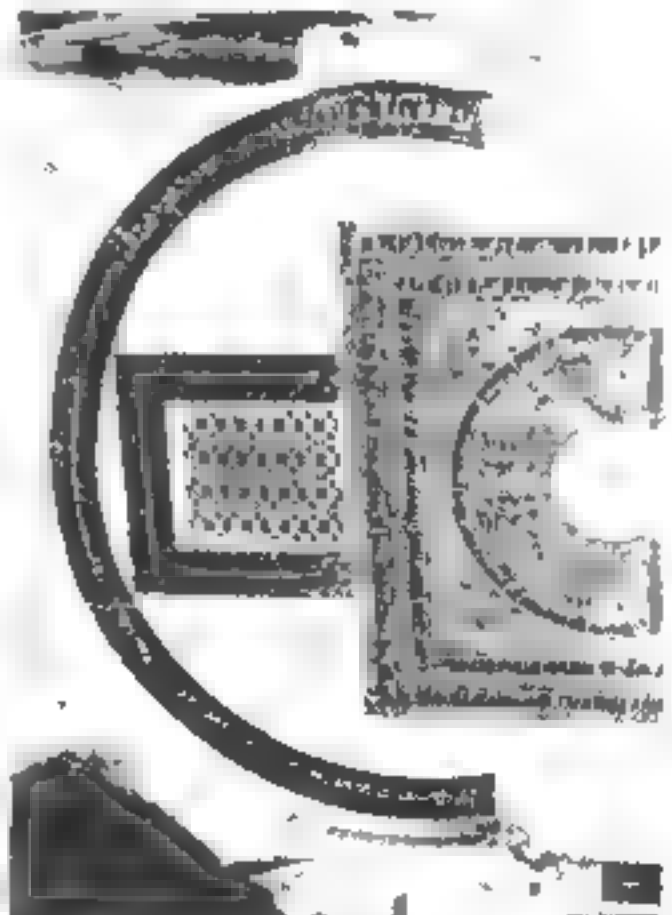
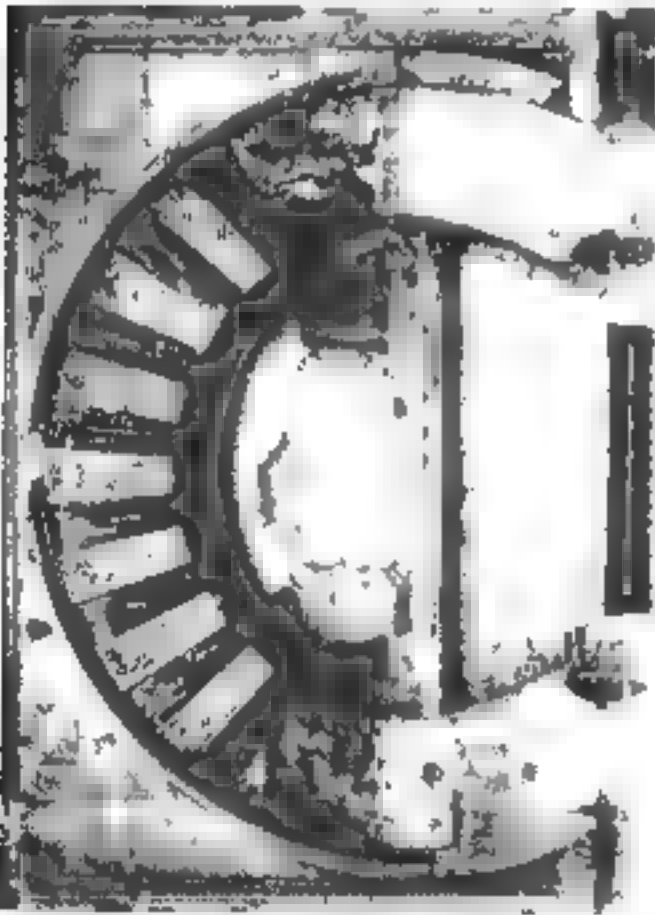
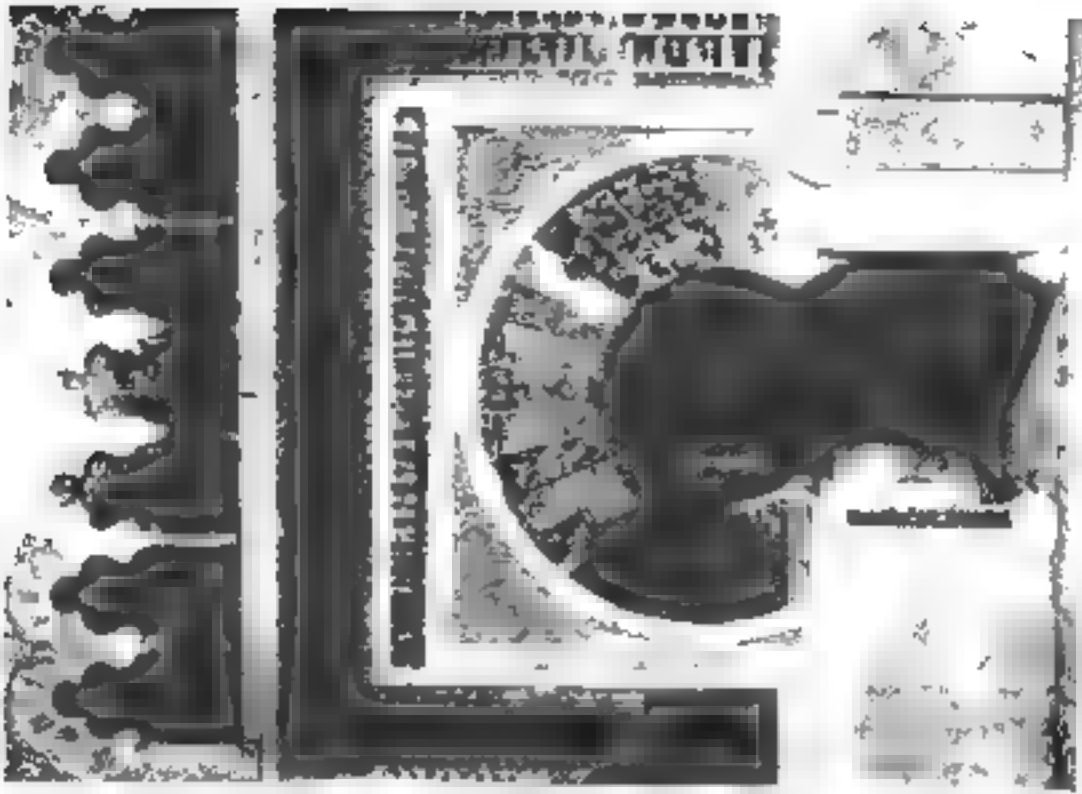
٣ - الخط الكوفي البسيط

تتميز المرحلة الثالثة والأخيرة من الفترة الأولى بالخط الكوفي البسيط الذي يصل أوجه في عهد ثاني الخلفاء الحكم الثاني (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ / ٩٦١ - ٩٧٦ م) ويدوم حتى بداية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي بوصفه شكلاً قديماً، أدخلت عليه بعض التجديدات خلال ذلك القرن. ويعرف هذا الخط بالكوفي البسيط، حيث إن الخطوط ومبادئ الحروف ينقصها الترميز، ولديها نظامها الخاص في النسب بين جسم الحروف وخطوط الرأسية التي تنتهي بحافة مائلة تتجه إما إلى اليمين أو إلى الشمال لتضمي «مبدأ» بالكثير من الرشاقة. ويكون الحرف رقيقاً ومرسوماً ومنفلاً بشكل واضح وخطوط الوصل فيه شبه دائرية أو مستقيمة.

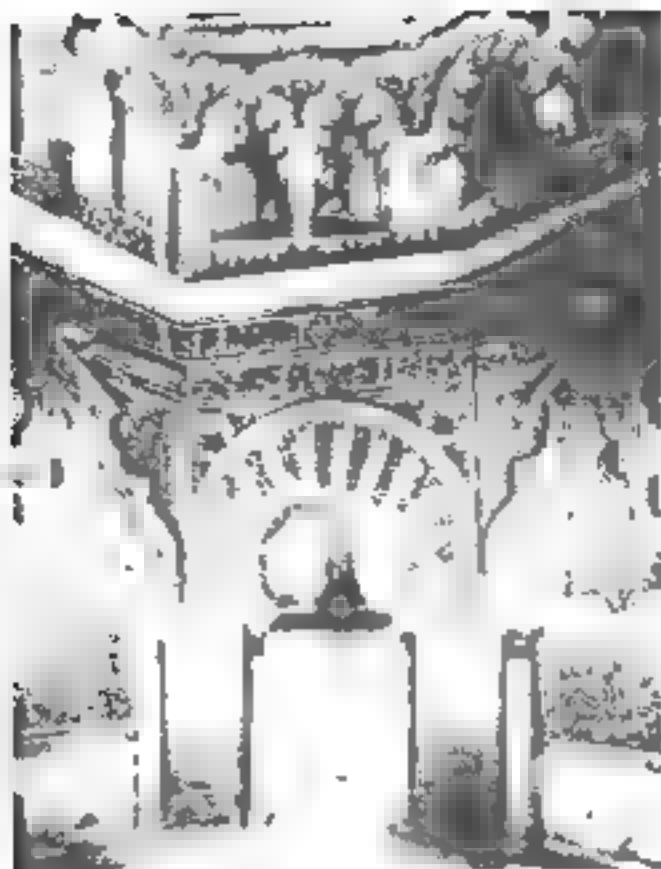
وفي عهد الحكم الثاني يكتب الخط الكوفي أهمية كبيرة في الزخرفة حيث يمثل أهم الأماكن وأكثرها بروزاً في أي تجمع معماري وهذا ما يمكن أن نشهده في ما أجراه الحكم الثاني من إضافات على جامع قرطبة، وفي واجهات المحراب والسباط (الممر الخاص الذي يصل الجامع بقصر الخليفة) وفي بيت المال^(١٦) وفي الكوة المقنطرة أمام المحراب كما في حجرة المحراب الصغيرة الثمينة الأضلاع (الصورتان رقما ١) و(٣).

ويظهر الخط كذلك في الآيات القرآنية المنقوشة على الإفرير في ما دون السقف الخشبي للمحراب الذي أضافه الحكم إلى الصحن المركزي. وتظل النصوص تاريخية دينية في طبيعتها كما أنها تشكل مصدراً قيماً للمعلومات المتعلقة بتاريخ هذا الأثر التذكاري وهدمت المعمارية.

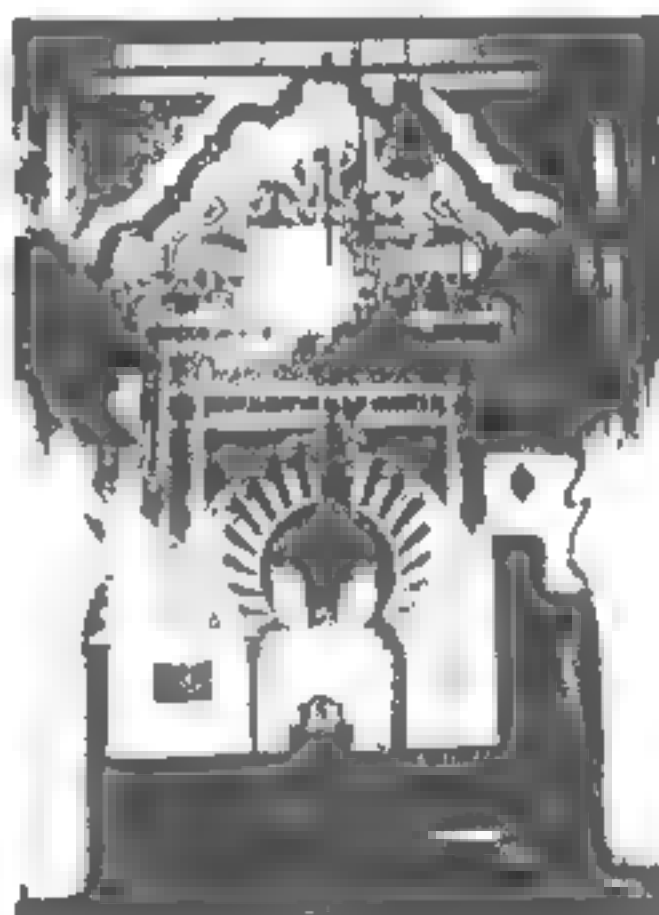
(١٦) وقد أعيد البناء بالكامل عام ١٩١٥ باستعمال مثل جدران الياط. انظر Manuel Ocaña Jiménez, «Las inscripciones en mosaico del mihrab de la gran mezquita de Córdoba y la incógnita de su data», in: Henri Stern, *Les Mosquées de la Grande Mosquée de Cordoue*, *Madriders Forschungen*, Bd. 11 (Berlin: De Gruyter, 1976), pp. 48-52, esp. p. 50.



- ١ - جامع قرطبة، مقوش على قلب القوس (٨٥٥/ ٨٥٦ م) في باب الأورع من مجموعة بلكس هرنانديث خيمث
- ٢ - جامع قرطبة راجعه لبحر (٨٣٥٤/ ٩٦٥ م) من مجموعة مؤسسة الأركيولوجيه لألماسة - مدريد
- ٣ - جامع قرطبة راجعه لبحر (٨٣٥٤/ ٩٦٥ م) من مجموعة مؤسسة الأركيولوجيه لألماسة - مدريد



٤

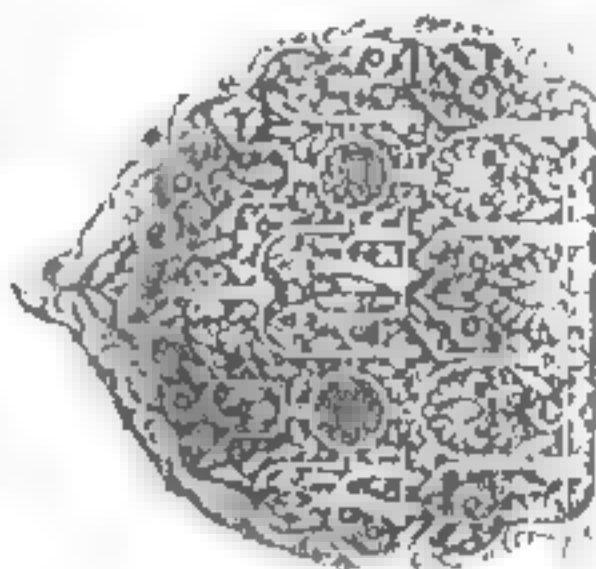
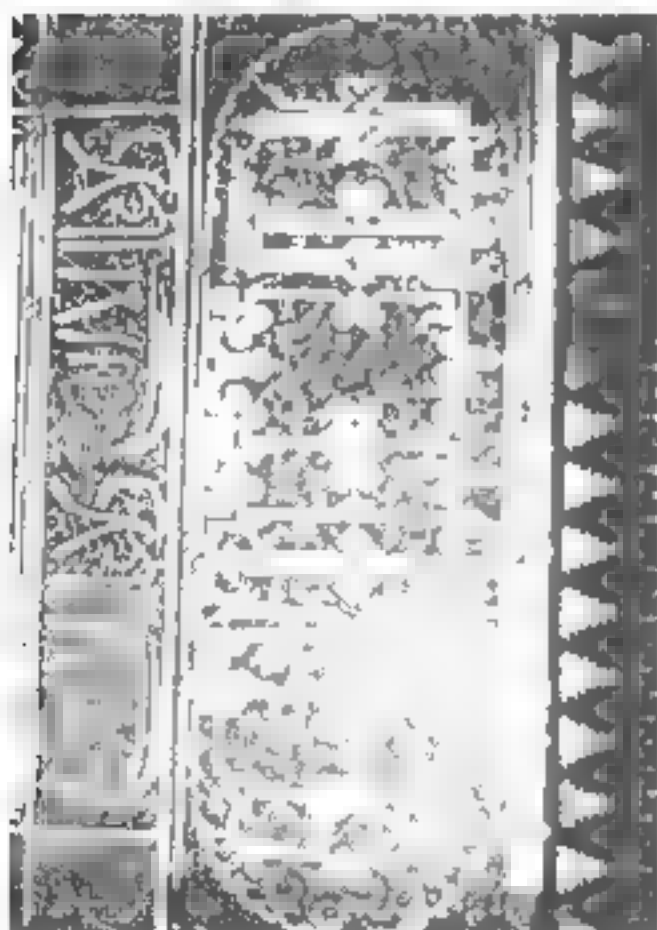
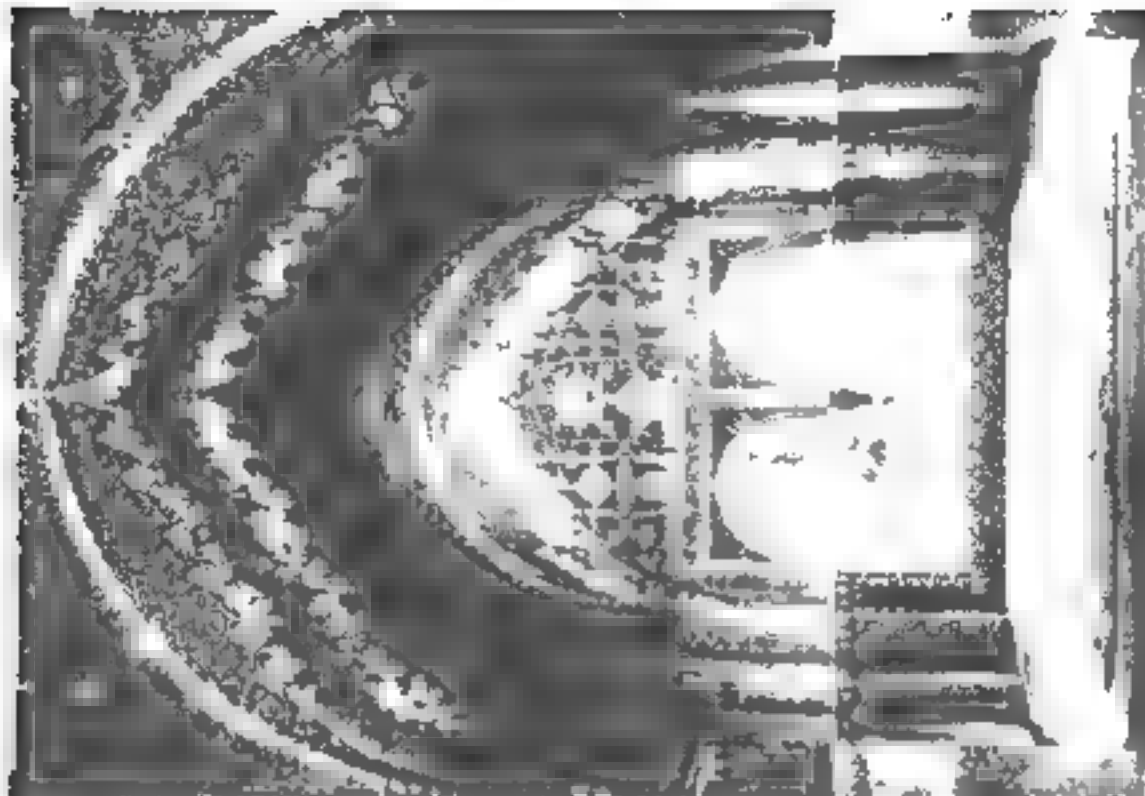


٥



٦

- ٤ - سرلستنه واجهه المحراب (٤٤١هـ/١٠٤٩م - ٤٧٤هـ/١٠٨١م) من مجموعه المؤسسة لأركيولوجيه الانانيه - مدريد
- ٥ - صحنه، سقف سب كرور حافه اليسر الصهرجي ترخميه بنمسجد كبر (٤٢٣هـ/١٠٣٢م) من مجموعه متحف ساننا كرور
- ٦ - تلمسان (الحرير)، واجهه المحراب (٥٢٩هـ/١١٣٥م) من مجموعه دير



- ١٠ - ناصه، حمام، قاعة معارض، جريب من الحصن (٧٥٣/١٣٥٣ ٧٥٥ ٣٥٤) من مجموعة أ. فرانسيس - بورتاس
- ١١ - حراطة، أعمدة الشهي من قصر معارض - قوس مزخرف بالتموش و بورود (٧٧٠/١٣٦٨) من مجموعة أ. فرانسيس - بورتاس
- ١٢ - حراطة، قصر الحمراء - قاعة القبة (وهي اللندراجا اليوم) (١٣٨٠م) من مجموعة أ. فرانسيس - بورتاس

وقد نُقشت كتابات جميلة على واجهة المحراب وعلى الكوة المُقنطرة التي تتقدمه . وفي داخل حجرة المحراب المثمنة الشكل تشاهد على الإطار الرخامي المحرف في أسفل الحذر ن تقوفاً في الصصة يتبدى في جمال صياغة الحروف المسحوة في مادة صلبة كما تشاهد التعرق ذاته في القطع الرخامية التي تسند القوس ، إذ أتقن نحتها بعد أن تم تخطيطها ورسمها بكل عناية قبل أن يباشر الصانع العمل فيها .

وهذا ما يستحق الذكر لأن الكتابات الأخرى المقوشة في واجهة المحراب صيغت في العسيفساء (الصورة رقم (٢)) على سطوح أوسع وبمادة أسهل تداولاً ، حيث إن القطع الزجاجية الصغيرة المكعبة يمكن استعمالها لمزايرة نسب الأجزاء الغليظة والدقيقة في الحروف ولإدخال الأشكال الثلاثية الوريدات في ما بين الحروف وما إلى ذلك . ورغم هذا فإن الكاتب المطرف من عهد الرحمن - الذي نجد اسمه المذكوراً في نقوش المقصورة - لم يستطع أن يحل مشكلة تدوير الكتابة عند زوايا الإصا، فجعل الأطواق الرأسية للنص تتعدى على الأطواق الأفقية فيه .

وقد أضف مُطرف على واجهة السبايط (الصورة رقم (٣)) سطوراً من الكتابة الرأسية والأفقية ، وجعل الأسطر الرأسية في الجهة اليمنى تصل إلى قمة الزاوية العليا ، كما جعل لنص الأفقي يمتد حتى الزاوية العليا في الجهة اليسرى . وكان لهذا الحل في أقل تقدير الفضل في أنه لا يشوش العين ، كما أنه يعود إلى الطهور في عهد لاحقة . ويظهر الخلل في الخط على إطار قوس المحراب حيث يتداخل سطران من الكتابة (الصورة رقم (٢)) ويقصي هذا الخلل قصاء مبرماً على جمال الخط ونسجامة . ومن المعاجىء أن نجد عيباً كهذا في موقع يبدأ الوضوح وفي نقش بهذه الأهمية حيث إن مشكلة طريقة الدوران بالخط مع الراوية سبق أن وجدت الحل في الأقواس الأربعة للصغيرة الخاصة بالطائفات في القصر العظيم في مدينة الرهراء ، والذي كان يعود إلى المعتوق والحاجب جعفر بن عبد الرحمن الذي كان مسؤولاً عن العمل في التوسيع الذي أجراه الحكم الثاني للجامع^(١٧) وهذه الأقواس الأربعة الصغيرة التي بُنيت في الأعوام الأخيرة من عهد عبد الرحمن الثالث في ٣٤٩هـ / ٩٦٠م^(١٨) تحل المشكلة بملء

Manuel Ocaña Jiménez, «Yas'far el esclavo», *Quaderns de la Alhambra*, vol. 12 (١٧) (١٩٧٦), pp. 217-223.

(١٨) وقد تقطعت ثلاثة منها في حرميات عام ١٩٧٤ ويوجد الطوق الرابع محفوظاً في كاتدرائية ترغوب انظر Manuel Gómez-Moreno, *El Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*, *Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico*; v 3 (Madrid: Plus-Ultra, ١٩٥١), p. 90, fig. 124

وأحب أن حد الطاق الصغير يعود للدار نفسها وذلك لوجود أربعة قراقرات لهذه الأطواق في الجدار الشمالي ، كما أن النص المخطوط يشبه النصوص الأخرى في المسمى والأبعاد والحرف وربما كان هذا الطاق قد نُحِل إلى تاراغونا في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي من بين ما حل من مدينة الرهراء

الراوية بصورة زهرة، وهي طريقة استمر استعمالها حتى عهد بني نصر، هد إلى جانب الفن الآخر المتمثل بمجود إضافة مربع في كل من الروايات

ومن المستغرب أن يتمكن الخطاطون في البلاط من حل هذه المشكلة قبل ذلك بحمسة أعوام، ويعجز عنها الذين عملوا في بناء الجامع. ترى هل كان ثمة محاولة لإيجاد حل جديد ولكنها أخفقت في تحقيق ذلك؟ أم كان ثمة خطاطون مختلفون يعملون في المكانين؟ هذا ما لا أعرفه، لأن الحاجب جعفر المذكور في الأقواس الأربعة يظهر اسمه كذلك في ما نقش من كتابة في مقصورة قرطبة بوصفه الرجل المسزول عن العمل في توسيع الجامع رغم أنه توفي قبل إنجاز العمل، حسبما ورد في النص الموجود على الإطار السفلي الأول في واجهة السباط حيث تظهر عبارة «رحمه الله» بعد اسمه. وعليه، فإن واجهة السباط بنيت بعد واجهة المحراب وقد أصلح الكاتب من خطأ الحيل الذي اتبعه في المحراب عندما خط روايات واجهة السباط في ما بعد.

ويرد ذكر الخليفة الحكم في جميع الكتابات مقترناً على الدوام بلقب الخليفة التكريمي «المستنصر بالله»، وبذكر مهمته بوصفه الخليفة: «إماماً وأميراً للمؤمنين». وتذكر النصوص الموجودة على دهانتي القوس أن الحكم الثاني أمر بمعنوقه وحجبه. أن يني هاتين الدعائين، أما النصوص على أطواق القيسساء التي تأخذ لشكل U في إطار القوس فتذكر إضافة إلى الآيات القرآنية والمباركات الدينية أن الحكم الثاني أصدر أوامره إلى معنوقه وحجبه جعفر بن عبد الرحمن أن يشيد هذا الصرح... وقد أكمل بإشراف محمد بن تليخ وأحمد بن نصر وخالد بن هشام وهم رؤساء شرطته، وبإشراف خادمه المطرف بن عبد الرحمن الكاتب وجميعهم في خدمته.

وهناك الرحاب القرآنية والنصوص الدينية والتاريخية التي تظهر في الإطار السفلي المزخرف من جدران حجرة المحراب المثمنة الأضلاع والتي يرد فيها أن الحكم الثاني أمر أن تُبنى هذه الحجرة وتُكسى بالمرمر تحت إشراف العريق نفسه من القائلين على خدمته. كما تحمل الكتابات على واجهة المحراب وكونه التاريخ نفسه شهر ذو الحجة، ٢٨/٣٥٤ تشرين الثاني - ٢٧ كانون الأول، ٩٦٥^(١٩).

وفي واجهة السباط، نقش على حافة القيسساء الداخلية من القوس الذي يأخذ شكل الحدود، أن الخليفة الحكم الثاني أمر «بتزيين هذه الغرفة المكرمة بالقيسساء»، وقد

Ocaña Jiménez, «Documentos epigráficos de la Mezquita», pp. 20-25.

(١٩)

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٦ - ٢٧.

أكمل العمل عام ٣٠٠. [فقد جزء من التاريخ]^(٢٠) وتشكل الإطار من خمس حصاب متتالية، تحتوي الثانية والرابعة منها على كتابات، الأخيرة منها آيات قرآنية، أما الثانية فيرد فيها لأنه [أي الخليفة] أمر ببناء هذا المدخل ليؤدي إلى المكان الذي يصلي فيه كما تذكر اسم الحجاب المتوقى جعفر مع باقي القائمين على خدمة الخليفة الديس مز ذكرهم.

وتحوي العمارة الإسلامية عادةً من الأسماء، في ما عدا اسم الحاكم أو الأمير أو الشخصية المهمة التي أمرت بالعمل، وحتى هذه يمكن ألا تظهر. وكان الأمويون في الشرق الأدنى أحياناً يُثبتون أسماءهم مع التاريخ على المباني وبعد انتقال هذه السلالة إلى الأندلس، صارت الكتابات في عهدي الإمارة والخلافة تذكر إضافةً إلى اسم الأمير أو الخليفة اسم الشخص الذي أسهم في البناء كما تذكر دوره فيه حتى لو توفي ذلك الشخص قبل أن يتم العمل، كما تذكر التاريخ المحدد. وتُعد هذه لوحة من المعلومات التاريخية شيئاً نادراً في الفن الإسلامي، وفي كتابات النقوش منه بصورة خاصة. وبعد انهيار الخلافة أصبح هذه الكتابات أكثر إيجازاً، وتحتفي تقريباً خلال عهد الموحدين في النصف الثاني من القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي لتعود إلى الظهور ثانية بين الحين والآخر في عهد بني نصر. وتوجد تفصيلات تاريخية مثبته على أسس أبينة أقل أهمية مثل المذئنة الزائلة التي أقامها معنوق للحكم الثاني اسمه دُرَيّ الصعير في ما يدعى اليوم إقليم جيان (Jaén)، حيث كان هذا المعتوق يملك عدداً من الأراضي الزراعية في وادي الرُمان (Guadarrmán) وفي أماكن مجاورة أخرى^(٢١). وكان للعمارة العسكرية النوع نفسه من النقوش التذكارية التاريخية، كما ترى في اللوحة التي تحمل اسم «حمامات البلوط»^(٢٢).

وكان الخط الكوفي في تلك الفترة يزين المنسوجات والخزفيات والمصنوعات المعدنية، ومثال ذلك الصندوق الملف بصفائح من المصنعة والمحفوظ في كاتدرائية خيرونا (Gerona) وكان الحكم الثاني قد أمر بصنعه لابنه الذي عينه وريثاً له باسم الأمير هشام^(٢٣). ومن الأساط القريدة في الفن الأندلسي التي تعود إلى هذه الفترة، للصاديق والآية العائجة التي تذكر عادةً اسم الشخص الذي أمر بالعمل وسم الصانع وأحياناً اسم من أهلي إله العمل، وذلك إلى جانب ذكر التاريخ. وفي النقود رسمت

Antonio Fernández-Puertas «Dos lápidas aparecidas en la provincia de Jaén», (٢١) *Al-Andalus*, vol. 41 (1976), pp. 213-224.

Evaziste Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leyde: E. J. Brill, 1931), (٢٢) pp. 134-135, no. (150).

Gómez-Moreno, *El Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*, p. 337, (٢٣) fig. 399

الخطوط تحوير أكثر، وكان من الأساليب المتبعة أن يُذكر في وسطها اسم صاحب دار اسك في العام الذي صُريت فيه تلك النقود.

يستمر الخط بإشراف حكومة الحاجب المنصور إبان عهد هشام الثاني في المسار نفسه كما كان في عهد سلفه الحكم الثاني، وتشهد بذلك النقود وطرار هشام الثاني والعاجيات وما إلى ذلك^(٢٤)، والاستثناء الوحيد لها هو اللوح الخشبي المحفور الذي يربط ظهر المر في جامع الأندلسيين في قاس، وهو الجامع الذي أمر المنصور بترميمه لداعي بائه لدي يعود إلى العهد الفاطمي^(٢٥).

ويختلف تناسب الحروف في هذه الفترة الأولى من الخط الأندلسي تبعاً للمادة التي رُسم فيها الخط، إذ يكون تحت نص ما الرخام الذي يتكرر بسهولة أصعب كثيراً منه في العاج الصلب، كما يكون العمل أكثر صعوبة في كليهما منه في مسوجات والفسيساء، كما أنه أكثر صعوبة من طلي الخرفيات أو رصف الفسيساء. أما نسبة العرص إلى الطول في الحروف وترتيب الخطوط والرخارف في عجايب الحروف وما إلى ذلك، فتعتمد كلها على نوع المادة المستعملة، وهذا ما يبدو واضحاً في ما نقش من كتابة في أساس جامع باب المردوم الصغير (المعروف اليوم باسم «مسيح النورة») الذي أنشأه أحد النحسين في طابطة بماله الخاص عام ٣٩٠هـ/٩٩٩ - ١١٠٠م، كما يرد في النص المحفور في الأجر، حيث تعرض طبيعة المادة بسب الرواب إلى الأجزاء المنبسطة في الحروف^(٢٦) (الشكل رقم (٢)).

Grohmann, *Arabische Paläographie*, p. 99; F. Spuler in: J. Sourdel-Thomane and B. Spuler, eds., *Die Kunst des Islam*, Propyläen Kunstgeschichte, vol. 4 (Berlin, 1973), p. 206, plate 108, José Farrandis Torres, *Marfiles árabes de occidente*, 2 vols. (Madrid: Imprenta de E. Maestre, 1935-), and *Marfiles y arabaches españoles*, Colección Labor, 2 vols. (Barcelona, 1928), pp. 50-113, esp. pp. 51-82; J. de Navascués y de Palacio, «Una escuela de obreros, en Córdoba, de fines del siglo IV de la hégira (XI de J.C.), o las inscripciones de la arqueta hispanomusulmana llamada de Leyra», *Al-Andalus*, vol. 39 (1964), pp. 199-206, Manuel Gómez-Moreno, «Los marfiles cordobeses y sus derivaciones», *Archivo Español de Arte y Arqueología* (Madrid) (1927), pp. 233-243, and *El Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe* pp. 297-310, figs. 353-370.

Henri Terrasse, *La Mosquée des Andalous à Fes*, publications de l'institut des hautes études marocaines, t. XXVIII (Paris: Editions d'art et d'histoire, [1942]), p. 34 et seq. Torres Balbas, *Arte Hispanomusulmán hasta la caída del califato de Córdoba*, p. 299 et seq., and Henri Terrasse, in: Sourdel-Thomane and Spuler, eds., *Die Kunst des Islam*, pp. 205-206, plate 107.

Manuel Ocaña Jiménez, «La Inscripción fundacional de la Mezquita de Bīb al-Mardūm en Toledo», *Al-Andalus*, vol. 14 (1949), pp. 175-183.

التصميم أقل صرامةً وتقيداً بالشكل الهندسي مما كان عليه في الفترة السابقة، كما يكون خط القاعدة أقل وضوحاً بسبب سلسلة من الخطوط المسحنة التي تشكل ديولاً مستطيلة تهبط حتى تقترب من علامة الخطوط في السطر الأسفل، ومع ذلك فهناك إيقاع يتجه نحو الأعلى كما أن هناك رقّة أكثر في الحروف التي تنتهي حطوطها بحرف مائلة تتدرج في الاتساع. وهذا ما يمكن رؤيته في حجر الأساس لشدة سُجّل عليه أن الملك المعتمد أمر بترميم هذه المئذنة عام ٤٧٢هـ/١٠٧٩م، كما يظهر عليه اسم عامل الرحام إبراهيم واسم الخازن أبو عمر أحمد، وذلك تبعاً لما كان درجاً أيام الخلافة. وتشكيل الخط يتألف من حروف غاية في الرشاقة وحالية من أي عنصر ثوري^(٢٨). ويظهر على حفاف الآنية الخزفية اللعاعة في متحف الآثار في إشبيلية وفي متحف آخر في بالمّا دل ريو (Palma del Río) (إقليم قرطبة)^(٢٩) اسم المعتمد مكتوباً بالذهب على أرضية بيضاء بحروف أحسن رسمها ولكن الخطوط فيها تخلو من الرشاقة بسبب ضيق المكان. وعندما نُشر على الصحن في بالمّا دل ريو كان وسطه مقسماً إلى أربعة أرباع في كل ربع شكل زهرة رسمت كلها بالذهب على أرضية مزججة بيضاء. ويقول ما تبقى من النص: الذي أمر المعتمد بصنعه تحت [إشراف...]

وهنا يرد السؤال في ما إذا كانت الأندلس في القرن الخامس قد عرفت الأفرن التي تُنتج الخزفيات اللعاعة أو أنها كانت تُطلب من الشرق الأدنى حيث يتم صنعها وتصديرها. ولكن أسلوب الخط يجعلني أميل إلى افتراض وجود مصنع للخزف في إشبيلية، وهي فرضية يدعمها اكتشاف كسرتين من طرف صحن كُتب عليهما اسم الملك الإشبيلي بشكل مشابه. وتُملا الفراغات في النقود العبادية حروف نُقِدت بـتقدن، وهذا ما يجعلني أميل إلى الاعتقاد أن بعض العنانين من دار الخلافة بسك النقود في قرطبة قد هاجروا إلى إشبيلية للعمل لدى حكام بني هناد.

٢ - بنو هود

تظهر آثار مهمة من الخط في قصر الجعفرية الذي يعود لملوك هذه السلالة في سَرَقُسطة، وقد بُني في الأصل خارج حدود المدينة بالقرب من نهر إيسرو (Ebro). كما تم الكشف عن آثار مهمة أخرى أثناء حفريات قصر قلعة بالاعوير (Balaguer)

(٢٨) Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, I, pp. 39-40, no. (31); II, plate X^a

(٢٩) وهي معروضة في متحف الآثار القديمة في قرطبة وقد رسمها ج. سيرر و لوفيه

J. Guerrero Lovillo, *Al-Qasr al-Mubarak. El Alcázar de la bendición*, lecture delivered on entering the Academia de Sevilla, 1970 (Sevilla, 1974), p. 106, note (50), plate 1, and «Andalucía I,» in: *Tierras de España* (Madrid, 1980), p. 291, plate 242.

((اقسيم لاردة (Lénda))^(٣٠). ويظهر الخط في أماكن مختلفة في قصر جعمرية (١) في حافة الممر الذي يزين أسفل الجدران في الغرف الرئيسية. (٢) وفي تيجان الأعمدة حيث يظهر على السطح المحذب، الذي يقرب التاج المتداخل، اسم الملك المقدر بالله الذي بُني القصر في عهده، إلى جانب زهرة محورة ومسمعات نحيل معرقة وتحتوي انتقوات المحورية من قاعدة تيجان الأعمدة على أدعية مكتوبة بحروف تتجندبها فوص واستطالات، وتمتد الحروف إلى أسفل السطر إضافة إلى الترهيب الذي يملأ الممرات. (٣) ولكن اللافت للنظر هو الخط التذكاري المتطور (الصورة رقم (٤)) الذي يظهر في الآثار الباقية من أطواق الكتابة في القاعة الشمالية المستعرضة وفي المصل. وتشكيل الحروف في هذه الأطواق إما مستدير أو مدبب قليلاً، والخطوط التي تصل بينها منحنية، أما الخطوط الرأسية فتتميل إلى الاستطالة والنحور، ونسبة العرض فيها إلى الارتفاع (الطول) هي ١ : ٢,٥ أو ٣. وتنتهي الحروف بنهايات مشعرة وعريضة. وقد رسمت بصورة غير متقنة تحت الخط المضد في هذه الأطواق سيقان نباتية مقوسة بحركة منموجة لولبية تتعلق عليها مسمعات النخيل والزهور المحورة وأكواز الصنوبر. أما أهم ما يميز الخط في هذه الأطواق فهو نوع آخر من الخط الراسي الذي يمتد على شكل شريط، يشكل التقاء كل اثنين منها اتصالاً بنهايات ملتوية، تتصل بها مسمعات نحيل معرقة تنحني في اتجاهين متعاكسين. وهذه هي أولى المحاولات في الكوفية الهندسية، ورغم أنها ليس ناجحة تماماً فإنها لتحديد مهم يطلق الإمكانات لتطوير لاحق. وإضافة إلى هذه التوليفة من الخط، حيث لا تتقاطع الخطوط الرأسية الهندسية ولكنها تشكل حد التقائها اتصالاً مستديراً، يظهر ثمة شكل آخر يحتوي على أشرطة تتلاقى هندسياً، وتكون مسننة المركز، مشككة في تقاطع التصلب عقدة بخمس حلقات ذات زوايا.

لذا نجد في عصر الطوائف بروز نوع من فنون الخط يقوم على أرضية من البسات المرفر، أو يرتبط بتشكيل هندسي لا معنى له لفرط بساطته. ونجد أشرطة الاستطالة تشبك لشريط مسارين، نازكة أعلى الشريطين طليقي النهاية، وهو من نوع الخط الذي يرتكبه المبتدون. مثل هذا النوع من الخط في فن الخط الذي يقتضي الأثر

Christian Ewert: *Islamische Funde in Balaguer und die Aljazeera in Zaragoza*, (٣٠) *Madrid Forschungen*, Bd. 7 (Berlin: De Gruyter, 1971), with a study by G. Kircher, «Epigraphische Studien zu Stuckfragmenten aus Balaguer» pp. 243-250, translated into Spanish as: *Hallazgos islámicos en Balaguer y la Aljazeera de Zaragoza*, *Excavaciones Arqueológicas de España* (Madrid, 1979), and *Spanisch-islamische Systeme zick Kreuzender Bögen*, *Madrid Forschungen*, Bd. 2 (Berlin: De Gruyter, 1968-), Bd. 3. *Die Aljazeera in Zaragoza*, figs 6-7, plate 10.

الكومي يمكن أن يوجد حتى في أنفاس أعمال الخط الأندلسي، كما يرى في قبة
السفدة الشمالية في شرفة لتدراحا في الحمراء.

٣ - بنو «قو النون»

في عهد بني دي اللود في طليطلة نجد أمثلة الخط على تيجان الأعمدة، الرخامية
وعلى قواعدها^(٣١) وعلى قطع العاج المشعولة في محرمات قونكة (وكانت تابعة لطليطلة
في ذلك الوقت)^(٣٢)، كما نجدها على شواهد القبور من رخام أو أسطوانات
حجرية، وعلى الحفاف الرخامية من أقواء الآبار والأحواض، أو على قطع من لأجز
تحمّل ذكرى الأموات، أو على قطع النقد،... إلخ^(٣٣). وهما يبرز نوعان من الخط،
يتميزان عن بعضهما بوصوح. يتميز النوع الأول بما فيه من رواب وحطوط نازلة
تتقوس في نهايتها باتجاه اليمين أو اليسار، تحللها فتحات. ويندر أن تتقوس الحطوط
النازلة، وتمتلئ الفراغات بين الحروف بأعناق الزهور والأفصان الخشبية، المبلان التي
تظهر الثلثة المركبة التي تتصل بها الزهرة. ويمثل النوع الثاني من الخط في الأصواق
التي تزين الحافة الأسطوانية لموهة حوض الماء في الجامع الكبير في طليطلة (الصورة
رقم ٥) التي تحلّد اسم مشيد الجامع الظافر بن ذي النون أول ملوك الطوائف في
طليطلة، وذلك عام ٤٢٣هـ/١٠٣٢م^(٣٤). ونجد على حافة الحوض ثلاثة أطواق

Klaus Brisch, «Zu einer Gruppe von islamischen Kapitellen und Basen des 11 (٣١)
Jahrhunderts in Toledo», *Madridier Mitteilungen*, vol. 2 (1961), p. 205 et seq., translated as:
«Sobre un grupo de capiteles y bases islámicas del siglo XI de Toledo», *Cuadernos de la
Alhambra*, vols 15-17 (1979-1981), pp. 155-164, plates I-XVIII

Ferrandis Torres, *Mazfiles árabes de occidente*, vol. 1, pp. 43-47 and 86-100 and (٣٢)
vol. 2, plates XLV-LXI, P. Marinero Sanchez, «La Decoración vegetal del taller de marfil de
Cuenca, I», in: *Homenaje al Prof. Darío Cabanellas Rodríguez, O.F.M. con motivo de su LXX
aniversario*, 2 vols. (Granada: Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semíticos,
1987), vol. 2, pp. 241-259, figs 1-9, plates 1-3, «Plaqueta y bote de marfil del taller de Cuenca»,
Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, vol. 35 (1986), pp. 45-100, figs. 1-31, plates 1-8

Gómez-Moreno, *El Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*, p. 219, (٣٣)
figs. 273-274, Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, pp. 59-62; Manuel Ocaña Jiménez,
«Tres epitafios musulmanes toledanos del siglo XI», *Al-Andalus*, vol. 19 (1954), pp. 407-410; J
de Navascués y de Palacio, «Tres epitafios hispanoárabes del Museo Arqueológico de Toledo»,
Al-Andalus, vol. 26 (1961), pp. 191-193, and Antonio Fernández-Puertas, «Lápida del siglo XI e
inscripción del templo del siglo X del Monasterio de Oña», *Miscelánea de Estudios Árabes y
Hebraicos*, vol. 26 (1977), pp. 117-127

Levi-Provençal, *Ibid.*, vol. 1, pp. 65-66 and vol. 2, plate XV^{a-b}

(٣٤)

من الخط، انطمس الطوق الأعلى منها بسبب كثرة الملامسة وطول الاستعمال. أما انطوقان الآحزان فنجد ارتفاع الخط فيهما يتناسب مع هذا السط الفني، الذي نجد حروفه مثلمة في الوسط، ونهاياتها ممتدة في ميلان على شيء من التقوس، وتكون صرود الخطوط واستطالات الحروف النهائية منتهية بالزهر حتى تتخذ شكل سمع النخل أو سوار الذي يكاد يملأ الفراغات فوق الحروف التي لا تنزل عليها خطوط عمودية. وتنتهي بعض الحروف النهائية بما يشبه خيال غسق طائر التمس سهايات زهرية. ويمكن أن توجد التزيينات الزهرية متعردة أو متصلة بعنق زهري. وحال الخط في هذه النقوش يتناهر بشكل واضح مع ما نجده في خطوط النقود، وهي رديئة لتصميم، يصعب فك تشكيلاتها، لأن النص المنقوش فيها يتخذ شكل دوائر متداخلة

٤ - بنو صُمادح

يعتمد فن الخط في عهد بني صُمادح على حروف كوفية أبفة هادئة متوازنة بخطوط متناسبة الأبعاد ونهايات مائلة، مع رنة نباتية طليقة تملأ الفراغات. وتكاد تكون جميع أمثلة الخط المعروفة إما من شواهد القبور أو من النقود. وكان لهذا النوع الغلب من الخط أثر حاسم في فترتين لاحقتين، إذ أصبح شكلاً محدداً على حروف معينة مثل حرف الهاء حيث نجد عقدتين وخطاً مقوساً فوق الحروف ويظهر هذا النوع من الخط المتناسب أيضاً على إطار الطاق، وهو نوع من التشديد سوف يستمر في الفترات اللاحقة.

ومن بين مدارس الخط الأربع موضوع البحث هنا، مسجد الخططين يعنون بالرشاقة والتنميط في الحرف الإشبيلي، وبالتجديدات الهندسية الزهرية في خطوط سرقسطة، وبالشكل المناسب في حجم حروف المربة، وذلك في الفترة اللاحقة، عندما تعود الأندلس من جديد إلى سيطرة سياسية موحدة.

إن الأهمية الشاملة للقيمة التاريخية الوثائقية لمصوح الخط في عهد الخلافة الأموية نستمر في فترات لاحقة إلى حد ما، وذلك في البقايا المعمارية أو ما تحلف من قطع البناء، كما تبين الأمثلة التي سبق ذكرها.

ثالثاً: حقبة المرابطين والموحدين

(٤٧٨ - ٦٢٩ هـ / ١٠٨٥ - ١٢٣٢ م)

تبدأ الفترة الثالثة من تاريخ الخط في الأندلس بوصول الأمير البربري يوسف بن تاشفين، وهو من قبيلة صنهاجة في شمال أفريقيا، وذلك لسجدة ملوك الطوائف الذين أصبح يخوف لسقوط طليطلة بيد القونسي السادس ملك قشتالة. وعندما لمس الأمير الصنهاجي ضعف ملوك الطوائف جرّدهم من ممتلكاتهم ووحد الأندلس سياسياً وصفاً إلى إمارته في شمال أفريقيا. وتبدأ المرحلة الثانية من هذه الفترة عام ٥٤١ هـ /

١١٤٧م عندما استولى الموحدون على مراكش عاصمة المرابطين. وبعد فترة قصيرة من عدم الاستقرار، عادت الوحدة إلى الأطللس تحت حكم خلفاء الموحدين، وهم بربر من قبيلة مصمودة، حتى عام ٦٢٩هـ/١٢٣٢م.

١ - المرابطون (٤٧٨ - ٥٤١هـ/١٠٨٥ - ١١٤٧م)

أحدث المرابطون ثلاثة أنواع مهمة من التجديد في فنون الخط (١) استخدام الحروف المتصلة في العمارة والريئة؛ (٢) تطوير نوع من الخط الكوفي المناسب الذي يفصل جسم الحرف عن الاستطالات الرأسية لضربات الحروف وذلك بواسطة قاعدة أفقية؛ (٣) تطوير نوع آخر من الخط الكوفي بإنزال خط رأسي شديد البروز مع خط رابط أفقي يمتد حتى يجعل القسم الثاني من العبارة فوق القسم الأول منها، وتكتنف الحروف جميعاً أطواق زهرية، وغلاً الفراغات فيها تشكيلات كثيفة من الزهور المتصلة بأعناقها.

وسرعان ما أدخل المرابطون الخط النسخي بحروفه المتصلة، إلا إذا كان العضل في ذلك يعود إلى ملك الطائفة الربرية الذين سبقوا في إدخال ذلك الخط، استناداً إلى كتابة مقوشة على حوض رخامي محفوظ عليه صور أسود وغرلان، ويبدو أنه قد نُهب من أحد قصور المصور ونقل إلى غرناطة، وقد نقش عليه بالنسخ اسم الملك الربري باديس^(٣٥). وإذا ظهر من أبحاث لاحقة ما يؤكد التاريخ الأسبق، فإن ذلك سيمني أن فترة الطوائف قد رسخت جميع الأشكال الأساس من فنون الخط التي ستظهر في الأندلس وشمال إفريقيا خلال العنترتين الثالثة والرابعة بعد ذلك. ولكن المؤكد أن المرابطين قد أدخلوا الخط النسخي في الريئة المعمارية، كما يظهر في «قبة الباروديين» في مراكش (حوالي ٥١٣هـ/١١١٩م)^(٣٦) وفي جامع تلمسان (٥٣٠هـ/١١٣٥م) وفي جامع القرويين في فاس (٥٣١هـ/١١٣٦ - ١١٣٧م)^(٣٧).

(٣٥) وهذا ما يهم من الكتابة المقوشة على خنيرة تؤطر اللوحة والهيئات المنطوية. ويختلف الخط في المنطوين الذين عنه هي المقطع الأفقي من حيث نوع الحرف، مع أن الاعتقاد أن النقش قد حوّر في عهد بني نصر في حكم محمد الثالث عام ٧٠٥هـ/١٣٠٥م. والخط نسخي مع اختلافه، ولو أني أعتقد أنه يعود لمحمد بن بني نصر. انظر: Gómez-Moreno, *Ibid.*, p. 188, figs. 246^c and 247, and Antonio Fernández-Puertas, «Un paseo por el Museo Nacional de Arte Hispanomusulmán», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 37 (1988), p. 106.

Jacques Mounié et Henri Terrasse, *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakesh*, (٢٦) publications de l'institut des hautes-études marocaines, t. 62 (Paris: Arts et métiers graphiques, 1957), pp. 21-30.

Georges Marçais: *Art musulman d'Algérie: Album de pierre, plâtre et bois sculptés*, (٢٧) 2 vols. (Alger: A. Jourdan, 1909-1916), fasc. 1, pp. 17-31, figs. 13-15, plates V-X, et «L'Architecture musulmane d'occident: Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile» (Paris: Arts et

كيف لنا أن نفتر ظهور الخط النسخي في هذه اللحظة المعينة من الزمان؟
تختلف الأسباب في ذلك، وهي تشبه ما حدث في مناطق أخرى من العالم
الإسلامي (١) كانت هناك حاجة سياسية للدعوة للسلالة، وذلك بالتأكد من سهوة
قراءة النصوص، من جانب من يستطيع القراءة في الأقل؛ (٢) كان ثمة انقيل من
لتعلمين حتى في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، ممن يستطيع قراءة
الخط الكوفي الذي لا يسمح بظهور الحركات، بسبب شكل حروفه المتصنية (وقد
سبق أن رأينا المؤرخ ابن صاحب الصلاة يخطئ في نقل نص في إشبيلية)؛ (٣) إن
الأشكال الهندسية في الخط الكوفي وما يلحقها من زخرفة تزيد من صعوبة قراءة
الدعابة التي يريد المرابطون نشرها.

كان لخط المسحي في البدء يفتقر إلى الفخامة، إذ كانت حروفه وصحة، لكن
تطوره اللاحق كان منتظراً، لأنه كان يقوم على لرصبة من تشكيل مرقر بأصاق زهرية
تتداول بشكل لولبي. ويتخذ الخط هذا الشكل بالذات في النهايات المحذبة من القبة
أمام المحراب في جامع القرويين، حيث تتصح آثار اثنين من الخطاطين في الأقل،
تختلف طريقتهم في رسم الحروف وتنبذها، أحدهما تناسب خطوطه سلسلة والآخر أقل
براعة. ونجد الخط في جامع تلمسان شبيهاً بسلسلة الخط الأول (الصورة رقم (٦)).

وفي لأندلس، يمكن أن نعزو إلى هذه الفترة للنص القرآني المنقوش على حاق
مزدوج بشكل حدوة حصان، ما زال قائماً في شاطبة^(٣٨). ومثل ذلك بقايا صغيرة
بالخط النسخي ما تزال بادية للعيان مع شيء من الزخرفة الزهرية، وذلك عند تل
مؤرور في عرطاة، لكنها تعود إلى فترة لاحقة من عهد المرابطين، قد تكون في
حدود عام ٥٢٤هـ/ ١١٣٠م خلال حكم علي بن يوسف بن تاشفين، إذ يظهر تحت

métiers graphiques, 1954), pp. 192-197; Leopoldo Torres Balbás, *Artes almorávide y almohade*,
Artes y artistas (Madrid: Instituto de Estudios Africanos, Instituto Diego Velázquez, del
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1955), p. 39, plates 2-3; Henri Terrasse, *La
Mosquée al-Qaraouiyin à Fes*, Archéologue méditerranéenne (Paris: C. Klincksieck, 1968),
appendix of Devardun, «Les Inscriptions historiques», pp. 77-81, plates 9, 30, 32, 37-39, 58, 60-
63, 78 et 87-89, et Antonio Fernández-Puertas, *La Fachada del Palacio de Comares - The
Façade of the Palace of Comares* (Granada: Patronato de la Alhambra, 1980-), vol. 1, pp. 69-72
and 240-241, figs. 27-28, plates LIX and LX⁸

«Inscripciones cursivas del doble arco almorávide de Játiva» (Forthcoming); (٣٨)

ومعرو روبرت ماتا ذلك إلى فترة ابن مرديش. انظر -
Maria Jesús Rubiera Mata, «Las inscripciones - أنظر -
árabes de Játiva: Una hipótesis y una propuesta sobre la denominación de un estilo», in
Homenaje al Prof. Darío Cabanellas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario,
vol. 2, pp. 293-295.

النص نقش زهري مع سعفات نخيل معرّقة^(٣٩).

يُظهر السواد من الخط الكوفي في عهد المرابطين حروفاً حسنة الرسم وأسياباً واضحة في السطر وتشكيلة متناسبة العرض. ففي المؤلف من الخط الكوفي المرابطي تكون المساحة التي يشغلها الحرف منعصلة عن المساحة التي يتزل عليها الخط الراسي وذلك باعتراض عتق زهري أفقياً (الشكل رقم (٣)). ويشكل هذا الانفصال تناسلاً واضحاً في الخط يدركه الناظر. إذ يشغل حجم الحرف جزأين من خمسة أجزاء من ارتفاع الضفيرة أو الفوحة أو الطنف أو البلاطة أو السطح المطلوب تربيته، وتبقى لأجزاء الثلاثة لتصرف بالخط البازل والزخرفة الزهرية، القائمة على سبع السحب والسنار، الذي يشترط من الخط الأفقي، أو من العساليح المتلونة التي تنبع منه أو تغلف طبقة على أرضية من التشكيل بالخطوط الناعمة. وفي مرحلة لاحقة يظهر لوق الخط المعترض تشكيل من الأعناق الزهرية المتلونة التي تحمل الزهور، لكن هذه الخطوط المعترضة لا تلبث أن تعيب (الشكل رقم (٤)). ويشمل العنصر الباني القسم الأعلى من التشكيل. كما أن تلوين الحروف يساعد في تمييزها من الزخرفة الزهرية ويعين في قراءة النص. وكانت مكونات الزخرفة تبرز بالأبيض وتحدد بالأسود على أرضية باللون الأحمر أو الأزرق، كما كان داخل الزهرة يوشى بالخطوط السوداء.

نجد هذا الأسلوب في الخط القائم على نظام دقيق من النسب يتجلى في جامع القرويين على الأطراف والصفائح في تقوس المحراب وفي الفسحة المردوجة أمام المحراب وهي ما أضافه المرابطون^(٤٠). وفي الأندلس يظهر ذلك في الأطلال الخشبية التي تزين جدران ما اكتشف وحُفظ في طرماطة وجربة طريف (الشكلان رقم (٣) و(٤)) كما يوجد على شواهد القبور^(٤١). كما يظهر هذا الأسلوب من الكوفي المتناسب الخالي من الفواصل الأفقية والزخرفة الزهرية على الأطلال الرفيعة التي تحدد الألواح العليا للمضادات في واجهة المحراب في جامع قلمسان (الصورة رقم (٦)) وفي نقوش جامع القرويين التي تذكر اسم سلامة بن معرج، وهو الفنان الذي صنم اللطاف الدائري في زخرفته «المقارب» في الصحن المستعرض

Gómez-Moreno, *El Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*, p. 265, (٣٩)

fig. 317

Terrasse, *La Mosquée al-Qarawiyyin à Fès*, plates 9, 30, 32, 48-51 et 63. (٤٠)

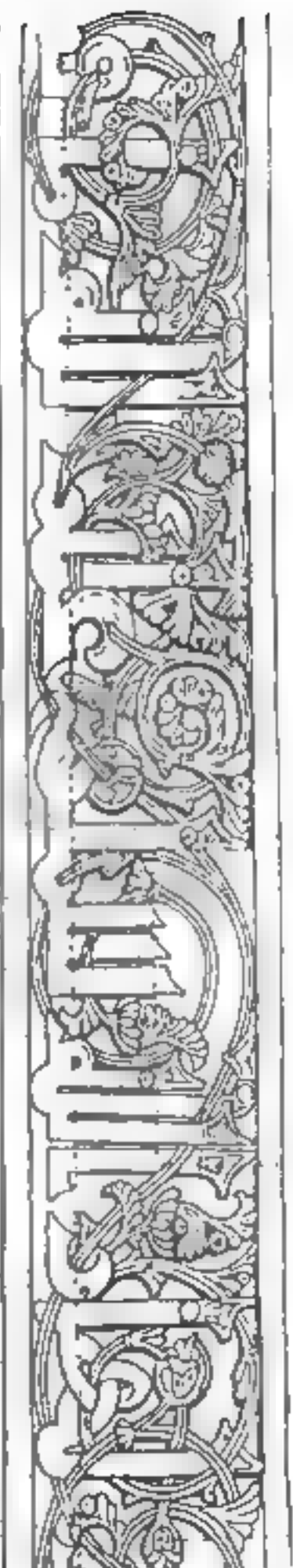
Manuel Gómez-Moreno, «La Ornamentación mudéjar toledana = Mudéjar (٤١)

Ornamental Work in Toledo» in: *Arquitectura Española (Spanish Architecture)*, 4 vols. (Madrid, 1923-1926), pp. 8 and 10, fig. 14, Antonio Fernández-Poertas: «Tabla epigráfica de época almorávide o comienzos de la almohade», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* vol. 20 (1971), pp. 109-112, and «Tablas epigráficas de época almorávide y almohade», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 23 (1974), pp. 113-119



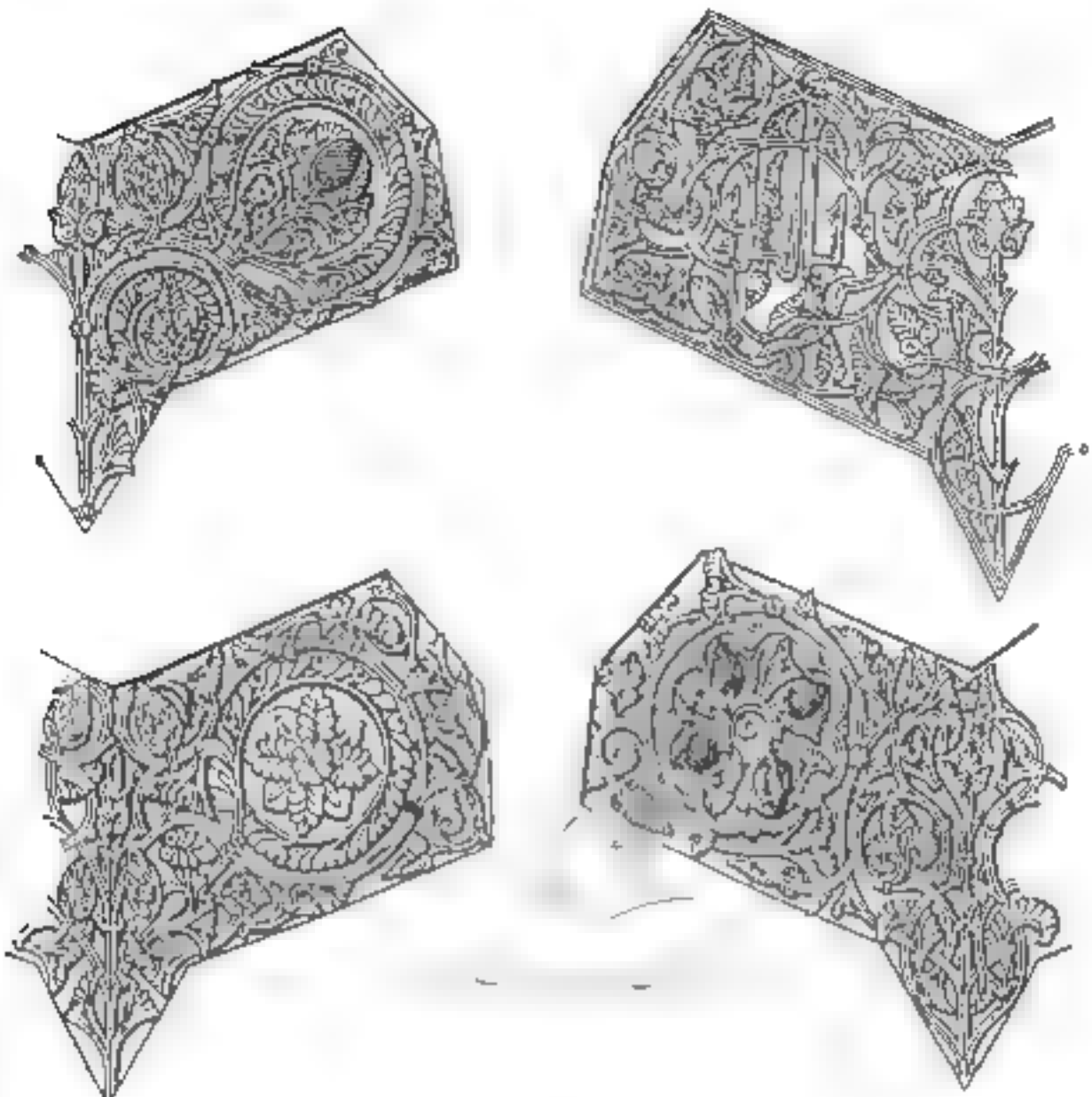
الشكل رقم (٣)

ملاحظة - كتابات على الفريز جيتي يعود إلى عهد المرابطي.



الشكل رقم (٤)

حديقة طريف: أوبر حشبي مغروش يعود إلى عهد المرابطين والموحدين في القرن السادس هجري / ثاني عشر ميلادي
Tarifa Almoravid. Almohad wooden frieze 6th/12th Century Drawing E. Camps Cazorla



(ب)

(ا)

الشكل رقم (٥)

برعش من زخرفة البوابة في صومعة لاس هويلغاس التي تعود إلى عهد المرابطين، نصف الأول من القرن الهجري السادس/ الثاني عشر الميلادي.

Burgos: Panels of the Almoravid door from the Monasterio de las Huelgas (first half of the 6th, 12th Century). Drawing E. Camps Cazorla.

وإلى جانب هذا النسق الكوفي المحكوم بقانون من النسب تحذف الأعناق الزهرية، يظهر مسق آخر من الكوفي الخالي من الأعناق الزهرية وذلك في صفائر أخرى يعطي أعلاها تشابك كثيف معقد من السيقان الزهرية المتلولية، تنصص بها سمعات نخيل وفروقات حب القفل ونوار مقطع وأكواز صوبر، ونجد ذلك على حفاف إطار المحراب في جامع تلحسان وجامع القرويين، وعلى أطراف الأطواق في جامع القرويين.

وقد جرى حلّ مشكلة الزوايا في صفائر الإطار بإضافة مربع تنقش عليه نجمة ثمانية ويوجد سوعان من هذه النجمة، أحدهما ذو زوايا قائمة مقدارها تسعون درجة، والآخر مربع ذو زوايا قائمة تتخللها زوايا نصف دائرية. وقد استمر هذا الحل البارز طوال عهد الموحدين دخولاً في عهد بني نصر.

والنوع الثاني من الحروف المستعملة قد تطور فنياً بشكل أكبر. ويبدو ذلك في جامع القرويين في السطح المستطيل المقعر ذي المسننات^(١٢) من الطاق المزخرف أمام المحراب، وفي ما يتقدمه من طاق ذي فسمحتين في الصحن الأوسط. والنص المخطوط المتوازن، المكتمل بنسبه بين العرض والارتفاع، الفابع تحت طاق مفصص قوامه سمعات بحيل، يكشف عن نوع من الحروف لا يكاد يتميز عما ظهر في أواخر عهد الموحدين، الذين اشبكوا في حروب مع المرابطين يوم كانت تجري في الجامع أعمال التوسيع وإعادة الزخرفة. وأكثر التشكيلات الخطية وروداً في هذه السطوح هي ابتهاجات قوامها لفظ الجلالة، حيث ينصل حرف اللام عن بعضها بفاصلة مستعرضة طويلة. وجميع الحروف هنا ذات عرض متساوٍ وخطوط رأسية رشيقة جداً، تستدير مائلة نحو نهاية مقعرة أو مزخرفة حسب آخر طراز. ويتقل هذان النوعان من الخط إلى أيدي الخطاطين في عهد الموحدين ومن بعدهم إلى من تبعهم في عهد بني نصر. وفوق الفاصلة المستعرضة الطويلة تظهر صيغة متداخلة الزخرفة من الكلمة الثانية من الابتهاج بالخط الكوفي، وتتمثل فراغاتها بزخرفة زهرية معرقة. ومن الآن فصاعداً نجد الخط الكوفي مرتبطاً بالأشكال المصارية الزهرية (مثل طاق سعف الحيل) مع أرضية كثيفة شديدة التعقيد قوامها زخرفة نباتية تبرز النص سطوحه المستوي ولونه المميز وقد تُعزى الرشاقة في هذه التشكيلات إلى الصائين الأندلسيين الذين كانوا يعملون في شمال إفريقيا في خدمة علي بن يوسف بن تاشفين. وتوجد بقايا من زخرفة البوابة في صومعة سان فرناندو في دير لاس هويلعاس في برغش (الشكل رقم (٥)) وهو عمل يمكن أن يعود إلى عهد المرابطين، حكماً، من أساق الرحمة وعبارات الابتهاج البسيطة، إلى جانب المنار، التي تؤكد الدرجة العالية من النقاء

Antonio Fernández-Puertas, «Muharraq» in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., (١٢)

vol. 7 (1991), pp. 500-501, plate XLIV-6.

الذي في أعمال الخشب الأندلسية^(٤٣). ومنبر «الكُتَيْبَة» الذي صنع في قرطبة بين عامي ٥١٩ و ٥٢٤هـ / ١١٢٥ و ١١٣٠م عمل فني متميز؛ إذ تظهر براعة الصنعة فيه ثلاثة أشكال من لخط الكوفي؛ الأول قديم والثاني من فترة انتقالية والثالث يتطلع إلى لشكل الكوفي الذي ظهر في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي.

إن «كتابات» الكوفي والنسخي في نقوش العمارة في عهد المرابطين تتبع المثال الذي وضع في عهد الإمارة والخلافة. لذا نجد في جامع المقرويين ظهور أسماء مثل الأمير علي بن تاشمين والقاضي المسؤول عن أعمال التوسيع والصيانة أبو محمد عبد الحق بن عبد الله بن مُعَيْشَة الكتني وذلك على زخرف الطاق أمام المحراب وفي الصنعة المردوجة أمامه في الصحن الأوسط. وتفيد الكتابتان أن هذين الطاقين قد تم بناؤهما في شهر رمضان. من سنة ٥٣١هـ [٢٣ أيار/مايو - ٢١ حزيران/يونيو من سنة ١١٣٧م]. وعلى الطاق المردوج يظهر كذلك اسم الفنان الذي نفذ العمل وهو إبراهيم بن محمد. وعلى واجهة المحراب توجد نجمة ثمانية وسط مربع، لها أربع زوايا حادة وأربع نصف دائرية وعليها كتابة جميلة على أربعة أسطر تقول إن هذا من عمل عبد الله بن محمد، اكتمل... خلال شهر رمضان من سنة ٥٣١هـ [٢٣ أيار/مايو - ٢١ حزيران/يونيو، ١١٣٧م]. والإشارة إلى ابن محمد قد تفيد أنه شقيق إبراهيم الذي صمم الطاق المردوج؛ وكان كلاهما أندلسياً دون شك. ويؤكد هذا ما يرد في روض القرطاس الذي يذكر القاضي الغرناطي الذي أشرف على أعمال الترميم، واسمه أبو محمد عبد الحق، كما يشير إلى الكتابة ويصف كاتبها بصفة الغرناطي^(٤٤).

إن لكتابات والنقوش التذكارية قد لا تكون شديدة الوضوح من أصحاب المراكز في البلاط كما كانت الحال أيام الأمويين، ولكنها مع ذلك تقدم تفصيلات منووعة: اسم الأمير الحاكم، المعمّر، الشخص المسؤول قانونياً، المصمم أو المصممون، إضافة إلى التاريخ الذي يحدّد السنة والشهر وفي نقود المرابطين نجد تصميماً جيداً في الخط (في سحبة القلم وفي رشاقة الحرف) وهو ما يميز عهد المرابطين عن غيره من العهود في مجال الثعبات وقنون سك النقود.

وبناء على شكل الحروف في الخط المرابطي يمكن تحديد التاريخ في عدد من

Gómez-Moreno, «La Ornamentación mudéjar toledana = Mudéjar Ornamental» (٤٣)

Work in Toledo,» pp. 8 and 11-13, figs. 6 and 17-19, and Henri Terrasse, in: Sourdai-Thomine and Spuler, eds., *Die Kunst des Islams*, pp. 285-286, plates 230-231

Terrasse, *La Mosquée el-Qarmoniyin à Fès*, pp. 18-19 et 78-80, láms. 50-51, 78 etc., (٤٤)

et Antonio Fernández-Puertas, «Las puertas chapadas hispanomusulmanas,» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 29-30 (1980-1981), pp. 164-165, n. (4).

الحاسيات مثل حاملات الشموع والباحر، إلى جانب نحاسية بديعة تحمل صورة حيوان حرامي توجد في كاتدرائية پيرا، وجميعها تشير إلى استمرار أسلوب الخلافة دحولا في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي^(٤٥).

إن شاهدة القصر العائدة للأميرة المرابطية بدر (الصورة رقم (٧)) اسم الأمير أبي الحسن علي بن تبة الصهاجي، التي تحمل تاريخ ٤٩٦هـ/ ١١٠٣م والتي عُثر عليها في قرطبة، وحُفظت في متحف الآثار القديمة في مالفا، تح التمام التي تعود إلى عهد الخلافة، مما يوجد في «الطاقات» (التي يُشار إليها باسم «المحارب» في التواريخ والأشعار) والتي ترمز دار جعفر في مدينة الرهراء^(٤٦). تظهر شاهدة لقبر طاقاً مصغراً عن شكل حدة الحصان يستند إلى عمودين غير متناسقين يوجد عند التقائهما بقوس العقد زخرفة بالخط الكوفي. ويضم الطاق سبعة أسطر من الكتابة تظهر فيها كلمة «منة» فوق الكلمة التي تسبقها. وتبين الزاويتان المثلثتان عند الحدة، صفائح نُخيلات مدوّرة، وفي حافة الطاق تتداخل الكتابة الأفقية مع الرأسية، كما نجد في واجهة السباط في جامع قرطبة.

٢ - الموحدون (٥٤١ - ٦٢٩هـ/ ١١٤٧ - ١٢٣٢م)

تشكل المرحلة الثانية من هذه الفترة عهد الموحدين، وهم بربر من قبيلة مصمودة. وهنا يظهر تغير جذري في حقل الجماليات بسبب أخلاقيات النقاء والرهف التي دعا إليها ابن تومرت من عام ١١٢٠ فصاعداً، ووضع موضع التنفيذ بعد الاستيلاء على مراكش عاصمة المرابطين عام ٥٤١هـ/ ١١٤٧م. إن الأحكام الثلاثة الأولى للذين كانوا أفضل الأحكام سياسياً ولا شك، كانوا كذلك أنشط الأحكام في البناء. لكنهم لم يسمحوا بنقش أسمائهم في أي جامع أو نصب أو بوابة مدينة أو أي بناء آخر أقاموه. ونجد بدلاً من الأسماء آيات قرآنية أو عبارات ورع وتقوى، مما يشير إلى أهمية منزلة الدين في حياة الموحدين^(٤٧). وقد اختصر استعمال الخط في العناصر الأدبية إلى الحد

A. S. Mehkian Churvanî, in: Sourdcl-Thomane and Spuler, eds., *Ibid.*, p. 263, plate (٤٥)

194, Antonio Fernandez-Poertas: «Candiles epigráficos de finales de siglo XI o comienzos del XII,» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, vol. 24 (1975), pp. 107-114, «Inventario de época almorávide,» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, vol. 25 (1976), pp. 115-122, and «Las puertas chapadas hispanomusulmanas,» pp. 163-165, plates 1-4.

Lévi-Provença, *Inscriptions arabes d'Espagne*, I, pp. 30-31, no. (24), II, lám. VIII^a (٤٦) et K. Brisch, in: Sourdcl-Thomane and Spuler, eds., *Ibid.*, p. 257, plate 185.

Henri Basset et Henri Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades*, dessins et (٤٧) relevés de Jean Hameut, collection Hespérus (Paris: Larose, 1932), p. 65.

الأدنى من دون أن يغيب تماماً. إن الروعة والغنى في الخط الزخرفي في العمارة، بما بدأ في الأندلس، وبخاصة عندما قام الحكم الثاني بتوسيع جامع قرطبة، والذي يوجد في عهد الطوائف في مبر «الجعفرية» وفي بعض مساجد المرابطين مثل جامع تلمسان والقرويين، لا وجود لهما في الباقي من جوامع الموحدين من لقرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي مثل جامع شمال (٥٤٩هـ/ ١١٥٤م) وجامع «الكُتَيْبَة» الثاني (٥٥٨هـ/ ١١٦٢م) وعوضاً من ذلك نجد توكيداً على جمالية البساطة، على السطوح المستوية، وعلى خطوط الجدران والأطواق المسببة بالخص الأبيض، بعناصر هندسية واضحة وزخرفة معمارية بنحت مستو أو قليل البروز. وتتضاءل زحارف الخط من الواجهات وكوى المحاريب لتظهر تحت أطواق «المقارب». وقد عدت الحروف الكوفية صيغة ودات أطوال غير متناسبة، تتداخل خطوطها الرأسية وتتخلل روابطها إلى أسفل اللوح وتزدوج سعفاتها لتعلاً المساحات الفارغة. وباختصار، غدت الزخرفة الخطية تتبع التطورات الأنثوية في الخط مما أحدثه المرابطون ويوجد في السطوح المقفرة المستطيلة من أطواق «المقارب» في جامع القيروان، أي من النوع لثاني من الخط الكوفي^(٤٨). ويميل المرء إلى الاستنتاج أن المصفة المقدسة في الخط القرآني ومنزله برصفه حفيظة الوحي قد حملت أوائل حكام الموحدين على العروف من استعمال الخط في نطاق الرتبة وحسب، حثية الثبل من قلادة النصوص

وبل جانب استخدام عبارات الابتهاال في الخطوط النافرة في أطواق «المقارب» في تلمال نجدها تعاود الظهور في الزخارف الجصية الملونة في منارة «الكُتَيْبَة» التي تكشف عن نوعين مختلفين من الخط الكوفي. النوع الأول منها تحسن استناسب، حروفه عريضة ومسطحة؛ والآخر حروفه رشيقة متناسبة، تناسب لتبلغ حدود لعن الزخرفي - المصاري، وتميل إلى تكوين تشكيلات متناظرة^(٤٩).

خلال السنوات العشرين الأخيرة من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي بُني باب الزواج وباب القصة في «عداية» الرباط، وباب أعناء في مراكش. ونظهر النصوص القرآنية على إطارات هذه البوابات جميعاً وسط أشكال مستطيلة ذات زوايا تملأها مربعات نُفشت عليها أشكال رياضية الفصوص. والحروف المسحونة في الحجر ذات أشكال مستعرضة سميكة، ولو أنها تحسن التصميم، تحاكي أمثلة المرابطين، بفرعات فوق حروف الملة تملأها سعفات نخيل وفاكهة قد توجد بمعزل عن الحروف وقد تنبع من سويقات قصيرة والنصوص للخطوط على هذه البوابات

Fernández-Puertas, *La Escritura cufica en los palacios de Comares y Leones* (1974), (٤٨)

p 37; (1981), p. 16.

Basset et Terrasse, *Ibid.*, pp. 132-133.

(٤٩)

لا تقدم دليلاً على أي تقدم قتي، على الرغم من أهمية الموقع الذي تشعله.

ومع مرور الزمن يخفّ التزمت الذي صاحب البدايات ويستجيب لمصو
الأندلس، كما سبق أن حدث في حالة المرابطين الذين أنكروا فنون الطوائف أول
الأمر بجميع أشكالها.

يعود إلى أوائل عقد ٥٨٦ - ٥٩٦هـ / ١١٩٠ - ١٢٠٠م مصراعاً السوابة الرئيسة
جامع الموحدين الكبير في إشبيلية (ويُدعى اليوم «باب الغفران» Perdon). ويعطي
المصراعين من الخارج صماتح من البرونز المطروق تكون تشكياً هندسياً من نجوم
رباعية وسداسية الأشعة، تتناوب مع زخرفة وهربية أو مع عبارات تفوي بالخط
الكوفي فوق أرضية مرقرة، تكاد سحبات الأحرف فيها تلامس قمة الإطار حيث
تنتهي بذوايات منحنية تملأ القسم الأعلى من التشكيل، متوارنة مع المساحة العليا التي
يظهر فيها سطر من الكتابة - وهذا ما يشكل سابقة سوف تكون قدوة بعد ذلك.

والمصرفتان على هذه النبوة مثال نادر في الفن الإسلامي. فهما مكونتان من
سعف نخيل مثقّب بحافة مكونة من ستّ نحلات مردوجة السعف، نقشت عليها
آيات قرآنية بخط نسخي جميل جداً، شديد التطور في نوعية الكتابة، مع حروف هالية
التطور تمتد تحتها روابط طويلة تتسع حتى تمرّ تحت الكلمة المجاورة. وقد حوّرت
الحروف ببراعة لتناسب السعفات المقفرة والمحدبة التي تشكل حافة المطرقة^(٥٠)

وفي جامع القرويين في فاس، الذي بني في عهد المرابطين يوجد مصباح من
عهد الموحدين مصنوع من خليط من القصدير والنحاس، بصفائح متداخلة تتناقص في
قطر استدارتها. وسطح هذه الصفائح مشغول بحفر بالنقوش، بالخط الكوفي، حيث
تمتد سحبات الخطوط إلى شرائط تشكل أطواقاً مفصصة وأشكالاً هندسية، مكونة نوعاً
من الخط الكوفي الذي دام حتى عهد بني نصر في زمن محمد الثاني (٦٧١ - ٧١١هـ /
١٢٧٢ - ١٣٠٢م) واسمه محمد الثالث (٧٠١ - ٧٠٨هـ / ١٣٠٢ - ١٣٠٩م). ويظهر
مصباح جامع القرويين كتابة بخط السخ مؤداها أن المصباح قد صنّع بأمر من الخليفة،
أبي عبد الله ابن الخليفة المنصور أبي يوسف. وهذا هو الخليفة أبو عبد الله محمد الناصر
الذي اندحر في معركة لاس نافاس دي تولوزا عام ٦٠٩هـ / ١٢١٢م، وهو ابن أبي
يوسف يعقوب المنصور الذي قزم المسيحيين في معركة ألكوس عام ٥٩١هـ /
١١٩٥م. وقد صنّع هذا المصباح بإشراف «الكاتب» أي الخطاط أبي محمد عبد الله بن
موسى الذي شط بين عام ٥٩٩ و٦١٦هـ / ١٢٠٢ و١٢١٩م. وقد استعمل نوعاً من
الخط الكوفي الذي سيغدو شائعاً في بداية عهد بني نصر. ومن الطريف أن يُذكر على

Fernández-Puertas, «Las puertas chapadas hispanomusulmanas», pp. 164-168, 172- (٥٠)

175, fig. 2, plates V-VI

المصباح سم «الخليفة» حتى عندما كانت السلالة في حالة انهيار محتم، بعد أن دحرهم نهائياً ملوك المسيحيين في لاس نافاس^(٥١).

إن نوع الخط الكوفي الذي يظهر على أطراف السوابات الكبرى في الرباط ومراكش، بما فيه من تطور أفقي مؤكد في جسم الحرف، مع غياب التطور الرأسي في سحب الخطوط، هو من النوع نفسه المستعمل في عناوين سور المصاحف التي تعود إلى ذلك القرن، حيث تجدد الحروف بالخبر الأسود وتُملأ فراغاتها الداخلية بلون الذهب، مع قسم زهرية تقارب الاستدارة على الجانبين. ويقوم المصمم الزهري على سويقات بزهور متنوعة ملونة بالأزرق والأحمر أو الذهبي وتتملح أحياناً في إعطاء الانطباع أن هذا العطاء الزهري فوق عنوان السورة يرمز إلى الناج من شجرة الجنة ويتكون ساقها من تشكيل الخط الذي هو عنوان السورة^(٥٢).

ويتخذ الخط المنقوش على شواهد القبور أشكالاً متنوعة. وفي طليطلة، في أقصى حدود الجسورية لمملكة قشتالة، تبرز ظاهرة المدجج في ازدواجية اللغة (اللاتينية - العربية) على شاهد قبر ميغيل سيمينو (ت ١١٥٦م) (الصورة رقم (٨)). هنا يوجد النص اللاتيني وسط الشاهدة، يحيطه النص العربي، وتتداخل الخطوط عند الزوايا. ومن الطريف ملاحظة الاختلاف التاريخي الذي ارتكبه الخطاط المدجن برسم الدوابات الزهرية على الحروف الهائية، كما كان يحدث في أيام الخلافة واطوائف سابقاً^(٥٣).

وفي مرسية عثر على شاهدة ضريح فاضل الزعيم الأندلسي ابن مردنيش الذي ثار على الموحدين. وتحمل الشاهدة تاريخ ٥٦٦هـ/١١٧١م، وجروها الأعلى مفقود. وتظهر الشاهدة طاقاً على هيئة سقف الخيل مع نباتات تنبع مثلوية (كما يوجد في السطوح المستطيلة في أطواق «المقارب» في القرويين) ويظهر النص داخل الطاق بحروف شديدة القرب من خط المربة الرشيق. ويوجد في كل مثلث عند الحناء لطق زهري سمفة نخيل وقربات قلقل على نمط الموحدين. كما يظهر حدان قائمان بؤطران التشكيل برؤته ضمن طاق آخر^(٥٤).

وشمة شاهدة قبر الشيخ أبي يحيى بكر بن دumas، وتاريخها ٥٨٧هـ/١١٩١م وقد وجدت وحفظت في قرطبة وهي تظهر تشكيلاً نوعياً يقوم على نظم معماري

Terrasse, *La Mosquée al-Qarawiyin à Fès*, pp. 57-59, 80 et 81, plates 104-107 (٥١)

Martin Lings, *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination* ([London]: World of Islam Festival Trust, 1976). (٥٢)

Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, I, pp. 78-79, no. (81); II, plate XVIII* (٥٣)

(٥٤) الصورة نفسه، I، ص ٩٩ - ١٠٠، رقم (١٠٣)، اللوحة XXIV*.

يتكون من طاق مزدوج وزخرفة زهرية في الثلثات عند ختية الطاق إلى جانب راحة الخط. والطاقان على شكل حدود الفرس مع بروز مدبب شديد وهي الوسط كتابة بالخط الكوفي، تمتد بعض حروفها تحت بعضها الآخر، أو تستطيل نهايات لتتخذ شكل عنق لإور وتكون ذوايلها مزخرفة أو مدلية. والحروف الهائية قد ترتفع نهايات محية أو تنحدر نحو صورة ختامية. ونجد حرفي اللام والالف في وسط الكلمة في تشابك وانعقاد. كما نجد الثلثات عند ختية الطاق المزدوج تحمل نقش زهور، مع حافة من الخط النسخي تميز حدود البلاطة. وتتميز الحروف بجسم عريض منبسط، كما تتداخل خطوط الكتابة عند الزوايا. وعلى المحورين الراسي والأفقي توجد دوائر تضم وريقات بست بتلات^(٥٥).

وفي حدود هذا الزمن يظهر نوع جديد من شواهد القبور يدعى «المقبرية» تتخذ شكل مشور هرمي متطاوّل. وقد بقي هذا النمط من الشواهد شائعاً في أقطار الإسلام الغربية، وتظهر الرخوة في وجوه الأربعة جميعاً. ويوجد في متحف مالقة واحدة من هذه الشواهد تعود إلى العام ٦١٨هـ/١٢٢١م وعليها نقش بخط كوفي بالغ الأناقة، بحروف رشيقة، ونهايات حروف منفصلة وتكون انحناءة حروف النون ممتدة بشكل شريط رأسي. وتزدحم الأربعة بأصناف زهر ملتوية متناثرة ومنصلة بسعف نخيل وبنوار عليه ثلثات محفورة وعلى الخفاف شرائط تكرر عقداً عند الزوايا^(٥٦).

وثمة تطور حدث في عهد الموحدين بشكل أهمية لعهد بني نصر غدت فيه سحبات الحروف الكوفية ذات شكل مدسي أوضح لأنها تتخذ شكل أشرطة في تطاولها بحيث تغدو في زوايا التشكيل عقدة مرتبة بثقوب في زواياها تتخذ شكل نقاط من الماء، كما نرى في بلاطة وجدت في خيريت دي لا فرونتيرا^(٥٧). وقد تزايد في هذه الفترة استعمال الخط النسخي لكثرة تداول النقود، حيث يظهر التجديد في نقش مربع داخل الدائرة، وبذلك ينقسم وجه قطعة النقد وقفاها إلى خمسة أقسام: مربع في القسم لأوسط وأربعة قطاعات من الدائرة. وفي الفترة نفسها تظهر قطعة نقد قيمتها ضعف الديار، ومما جاء اسم «دوبلا» (وتظهر في الانكسورية بشكل «دبلون» dubloon). ويشتبك هذا الصنف من النقود خلال عهد بني نصر.

(٥٥) المصبر نفسه، ١، ص ٣٤ - ٣٥، رقم (٢٨)، II، اللوحة IX.

(٥٦) Manuel Ocaña Jiménez, «Una mqabriya almohade malagueña del año 1221 I.C.»,

Al-Andalus, vol. 11 (1946), pp. 224-230 and 445-446, and Leopoldo Torres Balbás, *Arte almohade Arte nazarí. Arte mudéjar, Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico*, v. 4 (Madrid: Plus-Ultra, [1949]), p. 51, fig. 41.

(٥٧) Antonio Fernández-Puertas, «Dos lápidas almohades: Mqabriya de Játiva y la lápida de la cerca de Jerez de la Frontera», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vols. 27-28 (1978-1979), pp. 223-232.

والعلم الذي غنمه المسيحيون في وقعة لاس نافاس دي توابسا والذي ما يزال محفوظاً في دير لاس ويلفاس في برغش يتكون من قطعة سجع نفيسة نقش عليها تشكيل يشبه أول صمحتين في المصاحف الأندلسية والمربية مساحة دائرية في الوسط، أربعة مثلثات في الزوايا بأوتار منحنية، أربع حافات مع مربع في كل زاوية، وهو سبق يتكرر في عهد بني نصر في الزخارف الحصية في مدخل قصر الحمراء التي تشبه زخارف المنسوجات^(٥٨). وتضم الدائرة الوسطى تشكيلاً هندسياً بالخط الكوفي في تصميم متوهج حول نجمة ثمانية، تتكون من تقاطع الحروف الرأسية في كلمة «الملك» ست عشرة مرة. وتتكرر كلمة «الملك» مرتين في كل من أشعة النجمة الخارجية الثمانية. ومن حدود الأشعة حتى التصميم المركزي المتوهج يتناقص الترتيب الهندسي للخط بنسبة $\sqrt{2}$. وتظهر مثل هذه التشكيلات الفنية في عهد بني نصر في الزخرفة الحصية في قصر الرياض (قصر الأسود).

إن الخطاط الذي أنجز هذا التشكيل فنان بارع، لا يمتلك داهية الخط الكوفي وحسب، بل يعرف كيف يشابك خطوط الربط مع حروف الكاف النهائية، وكيف يشكل نجمة ثمانية تكون تصميماً داخلياً متوهجاً على هيئة خففة، مستعملاً نظام نسب متناقصة - وهو شيء متميز حقاً في الخط - مكملأ نهايات الخطوط بذوائب منشطرة. هذا مثال رائع من فن الخط المشغول على مسيح، ويمكن أن يضاهي أي عمل فني في العالم الإسلامي. وعلى الصفائح الأربع التي توطر التشكيل الأوسط نقشت عبارة دينية بخط النسخ تتلوى حروفها وتتثنى، وتظهر حروف أخرى وحركات فرق استطالات الحروف أو الكمات الأخرى، مع مسحات حروف تنصاعد حجماً حتى يتلاشى شكلها، نهض قائمة أو تميل إلى اليسار. وتظهر في كثير من الحروف أوراق مطرزة في داخلها. وفي اثنين من الصفائح نجد النص الذي نقده الخطاط برشته يتجاوز الحدود المرسومة له أثناء تنفيذ التطريز مما اضطر المطور إلى تعديل النص إلى إطار الضيقة. إن هذا التنظيم المتوَّج للحروف المتصلة، مع كلمات وحروف ذات زينة داخلية متراكبة فوق بعضها قد أمكن تنميته لأن الفنان كان يشتمل بالقماش، والضميرة المحددة لعمود العلم لها خصائص مشابهة، ولو أن الحروف ذات لون مختلف وهي محددة بالأبيض. وهذا الخط بالحروف المتصلة لا يكشف عن تطور كبير في فن الخط مقارنة بما حدث في الخط الكوفي.

وفي ملاط قشتالة، استمر الفنانون من عهد الموحيدين في العمل في تزيين

Torres Balbas: *Ibid.*, p. 61, fig. 47, and *Arte almorávide y almohade*, p. 46, plate 47, (٥٨)

and Antonio Fernández-Puertas, «Un patio decorativo de la Torre de las Damas.» *Cuadernos de la Alhambra*, vol. 9 (1973), pp. 37-52, figs. 1-6, plates I-VI.

الصومعة، الكرى في دير القليس قرديناند في لاس هويلغاس^(٥٩) حيث يرى في الرخرفة الخشبية نصوص انتهالات بالخط الكوفي الموحد، لكن النص العربي يعتبر عن محتوى مسيحي يمجّد المسيح والروح القدس... الخ. وإلى هنا تنتهي حدود الصفة الإسلامية في دير يتردد عليه ملوك المسيحيين في الأعياد الدينية وكان بمثابة مستودع للآثار المقدسة^(٦٠).

كان أفراد الأسرة المالكة الفشتالية والنلاء يلفنون في أكفان من الحرير النعيس وغيره من المسوجات، وقد ظهرت أمثلة من ذلك في قبور دير أوسا في لاس هويلغاس وفي كاتدرائيات أخرى في إشبيلية وطلبطة وغيرها^(٦١). وهذه المسوجات مزينة بحفاف عليها عبارات مخطوطة تتراوح قراءتها من اليمين إلى اليسار وبالعكس، أو ما يسمى «صورة المرأة»، وأحياناً نجد سطرين من الكتابة أحدهما بشكل طبيعي والآخر مقلوب مما يشكل صورة مرآة حقيقية مردوجة. وهذه الأمثلة بحط كوفي عادي، متناسب وهدسي، مع سحبات خطوط بنهايات مزقرة.

رابعاً: حقبة بني نصر (٦٢٩ - ٨٩٧هـ / ١٢٣٢ - ١٤٩٢م)

١ - الخط النسخي الشعري

تتزامن الفترة الرابعة والأخيرة من من الخط في الأندلس مع سلطنة بني نصر (٦٢٩ - ٨٩٧هـ / ١٢٣٢ - ١٤٩٢م) عندما صار الخط الكوفي والنسخي مادة الزينة في جميع أشكال الفن. ففي تلك الفترة بلغ الخط الكوفي أوج تطوره في أقصر الإسلام الغربية، كما صار الخط النسخي ينقش على جدران قصور بني نصر في قصائد من نظم شعراء البلاط، مثل كتاب عجيب صفحاته مفتوحة إلى الأبد، تتحدث النصوص

Leopoldo Torres Balbás, «Las yacimientos descubiertos recientemente en Las Huelgas de (٥٩) Burgos», *Al-Andalus*, vol. 8 (1943), pp. 209-254, plates 1-8, esp. 4.

دراسي من هذه الأعمال التي تعرض هذه الأفكار ما تزال غير مشورة

Manuel Gómez-Moreno, *El Panteón Real de Las Huelgas de Burgos* (Madrid: (٦٠) Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Diego Velázquez, 1946); G. Menéndez

Pidal, «Las Cantigas. La Vida en el siglo XIII según la representación iconográfica (II). Traje, aderezo y afeites», in collaboration with Carmen Berrio, *Cuadernos de la Alhambra*, vols. 15-17 (1979-1981), pp. 89-154, plates 1-X, republished in: *La España del siglo XIII leída en imágenes* (Madrid, 1986), chap. devoted to «Traje, aderezo y afeites», pp. 51-104.

Manuel Gómez-Moreno, «Preces reales sevillanas», *Archivo Hispalense* (Seville), 2nd (٦١) period, nos. 27-32 (1948), pp. 1-16, and Fernández-Puertas, «Lápida del siglo XI^a inscripción del tejido del siglo X del Monasterio de Oña», pp. 117-127.

المخطوطة فيه بصيغه المتكلم، كأن الأبياء والغرف والنوافير تنشد الأشعر أو أجراء القصائد تمشي. مغزى الحقيقي والرمزي للقصر الذي تزينه، باستعمال ما يليق من عبارة في مديح الحاكم. ولهذه النصوص الشعرية صفة تزيينية عجيبة، فهي بحاجة بطارات مستطيلة أو مستديرة، مشكّلة، كما تقول النصوص نفسها، «طُرّاً»، وصعائر رأسية من «نسيج» نفيس عليه نقوش متعددة الألوان ونصوص مكتوبة بالذهب أو الفضة على أرضية لازوردية تتخللها رهور متلوّبة أو طليقة. ونعرف أربعة من شعراء «ديوان الإنشاء» في عهد بني نصر من حلف لنا قصائد منقوشة على جدران لقصور في الحمراء وفي «جنة العريف» وهم ابن جنياب وتلميذه بن الخطيب وتلميذه ابن زمرّك وابن فركون الذي تتلمذ على ابن زمرّك. ونعرف اليوم أن القصائد المخطوطة في قصر الحمراء هي لابن فركون وذلك مما يشير إليه ديوانه.

التحق ابن جنياب بخدمة محمد الثاني، وهو ثاني حكام هذه السلالة، ثم استمر دون انقطاع في خدمة محمد الثالث ومن بعده نصر وإسماعيل الأول ومحمد الرابع ويوسف الأول إلى أن توفي بعد عمر طويل عام ٧٤٩هـ/١٣٤٨م في داره، ولم يقتل، وهي حالة نادرة بين الشعراء في ذلك العصر^(١٢). ويوجد بعض ما بقي من أشعاره على شاهدة قبر محمد الثاني، الذي توفي عام ٧٠١هـ/١٣٠٢م، وهي محفوظة في (المتحف لوطني للفن الإسلامي الإسباني)^(١٣)، وفي رواق المدخل إلى الممر الشمالي في جنة العريف وفي حُليات الطاقات وفي البهو الرئيس من «القلعة الحرة الجديدة» التي بناها يوسف الأول حيث نجد الأشعار نصف زينة الأرضية والجدران والسقف من ذلك لبهو بتفصيل شديد، باستخدام عبارات أدبية مناسبة قد يكون لها مغزى فني وجمالي^(١٤). وسجد أشعار ابن الخطيب على الطاقات في حُليات المدخل إلى قاعة

Maria Jesús Rubiera Mata, *Ibn al-Yayyab. El Otro poeta de la Alhambra* (Granada: (١٢)

Patronato de la Alhambra, Instituto Hispánico-Arabe de Cultura, 1982)

Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, pp. 145-148. (١٣)

يعرض لبني - بروفنسال قراءة للنص بالعربية، ص ١٤٦ ويعترض أن النص مفقود، لكنه في الواقع معروض في هذا المنصب.

Maria Jesús Rubiera Mata, «Los poemas epigráficos de Ibn al-Yayyab en la (١٤) Alhambra», *Al-Andalus*, vol. 35 (1970), pp. 453-473, and *Ibn al-Yayyab. El Otro poeta de la Alhambra*, 125- poemas XXIV, 127-LIII, 129- LXXI, 130 LXXXVI, 131 CII. CXIV, Dario Cabanellas Rodríguez and Antonio Fernández-Puertas: «Las inscripciones poéticas del Generalife», *Cuadernos de la Alhambra*, vol. 14 (1978), pp. 1-36, and «Inscripciones poéticas del Patal y de la fachada de Comares», *Cuadernos de la Alhambra*, vols. 10-11 (1974-1975), pp. 117-200, and Emilio García Gómez, *Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra* (Madrid, 1985), pp. 137-143 and 148-150.

العرش في قصر قمارش (Comares)^(٦٥)، وربما تعود له كذلك قصيدة منقوشة على قبة لعرش التي تحتل موقع «مجلس السلطان» أو «السيادة» إذ تتميز هذه القبة المرتدة عن القباب الثماني المرتدة الأخرى عما يعطيها منزلة خاصة. ويقول ابن رمرك صراحة إنه نظم القصائد التي تزين قصر مولاه محمد الخامس^(٦٦). فقد أكمل هذا السلطان بناء لقصر المذكور عام ٧٧٢هـ / ١٢٧٠م لذا يجب أن نعزو لهذا الشاعر القصائد التي تزين واحدة «القبة العليا» والغرفة الوحيدة الباقية من «المشوار» إلى جانب القصائد الأخرى في «بهو السمينة» (Sala de la Barca) وفي الطاق المؤدي إليه والقصائد التي تزين الشرفات الشمالية والجنوبية في ساحة القصر وواجهته^(٦٧). ويضم الجزء المشهور من ديوان ابن الخطيب قصائد نظمها لتزين هذا القصر الذي يسميه «قصر الرياض» (الذي صار يدعى قصر الأسود)^(٦٨).

والقصيدة المنقوشة على النافورة بمثابة الأسد تصف بدقة مذهلة نظام دخول الماء إلى لنافورة وتصريفه والانطباع الذي تخلّفه نافورة الرخام البيضاء والماء الذي ينساب منها... الخ^(٦٩). وتزين قصائد ابن فركون «الدار الكبيرة» التي رثمها السلطان

(٦٥) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، ديوان الصنوب والجهام والماسي والكهام، دراسة وتحقيق محمد الشريف قاهر (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٣)، ص ٣٤٧، القصيدتان رقمًا ١١٢ - ١١٣، وانظر أيضاً María Jesús Rubiera Mata, «De nuevo sobre los poemas epigráficos de la Alhambra», *Al-Andalus*, vol. 41 (1976), pp. 207-211, and García Gómez, *Ibid.*, pp. 103-106.

ويصح المرحومان من الدهران لا النص النقوش على جدران وموانير الحمراء، الذي تظهر عليه علامات لإعراق والحركات ويختلف في ناحية واحدة في الأقل من نص الديوان، لكنه يحافظ على القافية نفسها ويحرص دراسة النقوش من الضروري البدء بفراستها في الموقع قبل الرجوع إلى المصادر الأخرى ثم يتوجب على المرء ألا يقبل بفرادة من سبقه من الباحثين، لأن ذلك يُلقي على أخطائهم في القراءة فتتكرر لأخطاء.

(٦٦) Emilio García Gómez «La Etimología de "Alizares"», *Al-Andalus*, vol. 2 (1934), pp. 226-229, and «Ibn Zamrak el poeta de la Alhambra» (Lecture delivered on entering the Real Academia de la Historia, Madrid, 1943), p. 70, note (2).

(٦٧) انظر في ما تقدم الهامش رقمي (٦٥) و(٦٦).

(٦٨) María Jesús Rubiera Mata, «Ibn Zamrak, su biógrafo Ibn al-Ahmar y los poemas epigráficos de la Alhambra», *Al-Andalus*, vol. 42 (1977), pp. 447-451, and

أطروحة تخرج موفيق النير، جامعة تونس، ١٩٧١.

(٦٩) Darío Cabanellas Rodríguez and Antonio Fernández-Puertas, «El Poema de la fuente de los Leones», *Cuadernos de la Alhambra*, vols. 15-16 (1979-1981), pp. 1-88, and García Gómez, *Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra*, pp. 111-114.

يوسف الثالث وهو نفسه شاعر تأثر من اتصاله بابن زمرك^(٧٠). والنقش الوحيد لباني من شعر هذا الشاعر مقطوعة في مدح يوسف الثالث بخط جميل على قطع حرف معمارية موجودة في (المتحف الوطني للفن الإسلامي الإسباني) كما يوجد على قطعة حرف كبيرة لا مثيل لها تعرف باسم بلاطة (Fortuny) موجودة في «معهد دور حوان النسي» في مدريد.

لم يقتصر شعره بلاط بني نصر على الثغني بأعجاء أمرائهم بل كانوا يتناولون أحداثاً شتى في حياتهم، وبخاصة «الإعذار» أو حملات جتان الأمراء من فتيان الأسرة المالكة. وفي واحدة من هذه المناسبات في ختان أبي عبد الله محمد، أحد أبناء محمد الخامس، نظم ابن زمرك قصيدة طويلة ألقاها في تلك المناسبة وقد بقي منها أربعة وعشرون بيتاً، مع شيء من التغيير (الصورة رقم ٩)) نُقِشت في صُلب البناء مثل كتاب مفتوح، وذلك على تنزيل جميل من الطراز في قاعة المصباح في القبة الرئيسة من قصر الرياص (قاعة الأختين) تصف القصر والعناء والبهر والشرفة والحديقة وذلك باستعارات مثقلة بالرمزية والكنائيات^(٧١) عندما قُمتُ بدراسة منهجية لألفباء الخط الكوفي والنسخي في هذا الفن في الحمراء و«جنة المربع» وأحصيتها للقياس وجدتها تتطور حسب قانون دقيق من النسب في الخط يبدو أنه يتبع نسب فيثاغورس. فمثلاً، وجدتُ النسب غير المتكافئة بين المرض والارتفاع في حرف اللام التي تتبع ١ : ٢ / ١٣ : ١ : ١٢ / ١ : ٣ / الخ، تختلف باختلاف أساليب الفترات الفنية في عهد بني نصر كما تختلف باختلاف الشعراء. وقد كشف ذلك عن جانبين في فن الخط كان مهملين تماماً: لتطور الزمني لقانون النسب والتطور في فن الخط مع المدارس المتبعة في «ديوان الإنشاء» حسب من يكون رئيس الديوان في كل فترة^(٧٢). ولم تكن هذه الحقائق معروفة بما يخص خطوط الشعر في عهد بني نصر، وهي مسألة نادرة

(٧٠) أبو الحسين بن مرحون، «هولاء»، تقديم محمد بن شريفة (الرباط: أكاديمية الملكية المغربية،

١٩٨٧)، ر. García Gómez, *Ibid.*, pp. 251-263

García Gómez, «Ibn Zamrak el poeta de la Alhambra», pp. 76-77; Rubiera Mata, (٧١)

«Ibn Zamrak, su biógrafo Ibn al-Ahmar y los poemas epigráficos de la Alhambra», pp. 449-450, and María Jesús Rubiera Mata, *La Arquitectura en la literatura árabe: Datos para una estética del placer*, prólogo de Antonio Fernández Alba, Libros Hiperión, 113, 2ª ed. (Madrid: Hiperión, 1988), pp. 154-156, note (19).

سأكون نصير هذه القصيدة بشيء من التعميل في كتابي قادم

(٧٢) كان ما بدأت دراسته عام ١٩٧١ - ١٩٧٢ قد عاد للدراسة بشكل آخر أحمد مصطفى حسن في

كتاب *The Scientific Foundation of Arabic Letter Shapes* حسب نظرية «الخط السبي» لاس منقله (٢٧٢ - ٢٣٢٨/٨٨٦ - ٩٤٠م) وهو أطروحة قدمت ليل درجة الدكتوراه في CNAH، ١٩٨٩

حول من القصور الإسلامية في جميع المهود.

وثمة قيمة رمزية في موقع النص المنقوش على الإهريز الأعلى في قاعة العرش في قصر كوماريس وهو آية من «سورة الملوك». ويبدأ النقش من الروية اليمنى في الحدار الشمالي بمواجهة المدخل بما يجعل التأمل الجمالي في هذه القاعة يعتمد على «قراءة» من اليمين إلى اليسار، كما هو الحال في واجهات المحاريب في قرطبة وغيرها. وهذا لنص القرآني بما يناسب قاعة العرش ذات السقف الخشبي الذي يمثل السماء في الحلة الإسلامية أي عرش الله، تمثيلاً هندسياً ورمزياً، حيث تمتد أشجار الجنة في أربعة اتجاهات مائلة، الخ. وثمة نص قرآني آخر منقوش بصورة رمزية حول النافذة الوسطى في واجهة قصر كوماريس. وفي الفتحة الرئيسة (الأختين) من قصر الرياض نجد الأربعة والعشرين بيتاً من قصيدة ابن زمرك تحمل الناظر على قراءتها وهو يدور في القاعة من اليمين إلى اليسار (الصورة رقم (٩)).

ويكتسب الخط السحري فحمة إذ نجده منقوشاً على الرخامة التذكارية في «باب الشريعة» في الحمراء، وهي تتكون من ثلاثة ألواح تشكل امتداداً أفقياً كبيراً بنهدين معقودتين. ويشكون النقش من سطرين من الخط الأنيق مع الحركات الصائتة على أرضية مزهرة. وجميعها من النحت البارز وأرضية الألواح مرسومة بحجارة سوداء لإبراز الخط وجعله سهلاً على القراءة من المستوى الأرضي. ونفيد أنص أن يوسف الأول قد أمر ببناء بناية هذا «المنشأة» وقد تم البناء في شهر ربيع الأول من عام ٧٤٩هـ/حزيران/يونيو ١٣٤٨م. وكان ابن جنياب في ذلك الوقت رئيس ديوان الإنشاء كما كان ابن الخطيب يعمل تحت إمرته.

والرخامة التذكارية الثانية التي بقيت سليمة هي رخامة «المارستان» المخطوطة بالسحفي بلا توريث (المتحف الوطني للفن الإسلامي الإسباني). وقد حُفر الخط عن لوحين بشكل طاق على هيئة حدود حصان مدنية لها عصابات ودعائم مثل المحراب، وهو شكل بدأ في عهد الخلافة في الطاقات التي سبق الحديث عنها وقد سنعمل في شاهدة قبر الأميرة المرابطية، بدر. وقد رُكبت هذه الرخامة فوق إطار المدخل الرئيس، بحروف نسخ ذات حركات صائتة، مدقبة فوق أرضية لارودية، محسة التناسب والحصر، لكنها تفتقر إلى الفخامة التذكارية التي تسم رخامة «باب الشريعة»؛ ولا يمكن قراءتها اليوم إلا من المستوى الأرضي لأنها كانت مثبتة على مستوى الطابق الأول. ونفيد الكتابة أن محمد الخامس رضي الله عنه قد أمر ببناء هذا المارستان [منشأة الأمراض العقلية] وقد استغرق البناء من منتصف محرم عام ٧٦٧هـ إلى منتصف شوال عام ٧٦٨هـ (٢٦ أيلول/سبتمبر - ٩ تشرين الأول/أكتوبر ١٣٦٥م - ٩ - ١٨ حزيران/يونيو ١٣٦٧م). وهذا يعني أن المارستان ربما قد اكتمل بناؤه في حزيران/يوليو ١٣٦٧م. لكن محمد الخامس لم يتخذ صفة رضي الله عنه إلا في نهاية تلك

السنة بعد حملاته الخريفية على جيان وأويدا وحصار بايرا. لذا فإن اكتمال بناء المارستان وحجر الرخامة التذكارية على واجهته قد تمّ حوالى نهاية تلك السنة، ربما عندما قام الأمير المنتصر بافتتاح المستشفى رسمياً^(٧٢).

٢ - الخط الكوفي

كان الخط الكوفي طوال هذه الفترة يستخدم للزينة بالدرجة الأولى. ففي أول الأمر كان هذا الخط يصدر عن أنساق تطورت في عهد الموحيدين، تتخذ شكل حروف كبيرة في القسم الأول من الكتابة، ذات بساطة ورشاقة ونهايات بصورة سعف الخيل مع سحبات خطوط مستقيمة، ثم تنتهي الكتابة بحروف صغيرة كانت في القسم الأعلى من الصفائر أو الاستطالات الخطية تتخذ شكل أطواق ذات حُفد وفصوص تصدر عن سحبات خطوط الألف واللام. وينضج هذا في «دار المنجرة الكبرى» (لحمي الملك ليوم الأحد المقدس) في عهد محمد الثاني وفي البوابة التي أضاعها ابنه محمد الثالث. وبدءاً من هذه الفترة تمتد سحبات الحروف إلى شرائط تتخذ شكل «سبكة» أو أرضية بشكل معين.

وفي المرحلة التالية التي تبدأ بعهد إسماعيل الأول وتبلغ ذروتها في عهد ابنه يوسف الأول صار الخط الكوفي يستعمل في تشكيلات إطارات رأسية لجبل إلى تصميم متناظر على جانبي محور أوسط. وفي الاستطالات الأفقية (الصورة رقم (١٠)).

نجد تغطية للفراغات بين الخط الذي تقوم عليه الحروف المكتوبة في القسم الأعلى من الاستطالة وبين المنطقة الوسطى وذلك بتطوير سحبات الخطوط النازلة بمقاطعها لتشكيل عقد تنتهي في تناظر مع دواب نازلة أو أفقية أو منحدرية. وهذا هو زمن الخطاط الكبير الذي كان يعمل في «القلعة الحرة الجديدة» (Cautiva) وفي قاعة العرش في قصر قمارش تحت إمرة ابن جنياب أولاً ثم تحت إمرة ابن الخطيب^(٧٤). ثم يظهر إلى جانبه خطاط شاب يعمل في قاعة العرش عند نهاية عهد

Fernández-Puertas, *La Fachada del Palacio de Comares = The Façade of the Palace* (٧٢) of Comares, vol. 1, pp. 26 and 215, note (3).

وحول الكتبتين قارن ص ١١٦ - ١١٧، ١٢١ - ١٢٥، ٢٦٣، ٢٦٥ - ٢٦٨، الصور ٥٩ و ٦٢ - ٦٣، اللوحات LXXXV, LXXXVIII-XCII.

(٧٤) لا يوجد سوى كتاب واحد من هذه الفترة الرابعة من الخط الأندلسي وهو كتاب ي يعوان *La Escritura clásica en las palacios de Comares y Leones* ويضم ٥٤٧ صفحة و ٢٦ حرفاً و ٣٢ تخطيطاً و ٤٣٣ لوحة. وسوف أشير من الآن فصاعداً إلى الصفحات والأشكال في هذه السبعة؛ من ٢٨٦ - ٢٩٥، الحرف ٩، مستوى ٣٢، اللوحات ١٨٠، ١٨٢، ١٨٤ - ١٨٥، من ٢٩٩ - ٣٠٦، الحرف ١٣، الدرجة ١٩٠.

يوسف الأول، وقد اتخذ خطوة حاسمة في فن الخط في عهد بني نصر، وذلك بتصميم أنساق من الخط متناظرة تماماً بالنسبة إلى المركز، فيها عدة أشكال من العقد والأشرطة والحركات إلى يمين المحور ياترها مثل ذلك إلى يساره وهذا هو فن الخط الذي تطور في قصر الرياض. وكان الخطاط الأكبر أكثر براعة، لكن تدميده كان أكثر ابتكاراً، يتميز حظه بتنوع مختلف من الرشاقة يوحي بها تناظر إيقاعي هندسي صرف، يميل إلى ترويق أكثر بأنساق أكثر غخافة لكنها تفتقر إلى الشعور بالقيمة الجمالية في الخط. وكان هذا الخطاط الشاب يعمل تحت إمرة ابن زمرك في عهد محمد الخامس

كانت أول أعمال هذا الخطاط في هو قصر كوماريس تكملة الأساق تحت الأطواق غير النافذة في «المقارب» المحيط بالسقف الخشبي الكبير وفي الأساق المتصاعدة في عقود المدخل إلى البهو^(٧٥)؛ وتتخلل هذه استطالات فوق قاعدة العمود من الممر المستعرض المؤدي إلى البهو. وعندما اعتنيل يوسف الأول عام ٧٥٥هـ/ ١٣٥٤م قام ابنه محمد الخامس بإكمال التوسيع الذي بدأ فوق قصر إسماعيل الأول. وقد نفذ هذا الفنان بعض الأنساق الرائعة مثل الأطواق بشكل سعف النخيل فوق قاعدة الأعمدة في الشرفات الشمالية والجنوبية في ساحة قمارش (الصورة رقم (١١))^(٧٦)، حيث نجد الأطواق على شكل حدود الفرس المذبذبة (المنحوتة من أوراق بسيطة ومعددة ومن قرينات الفلفل) وتحتها شعار السلالة منقوشاً بالخط الكوفي مرتين، ويكون مركز كل نقش على السطر الأدنى والنصف الآخر فوقه على سطر انقطر، وتشكل سحب الحروف أطواقاً ودوائر ذات فصوص تنتهي بدوائر مختلفة الأنواع: منحنية أو ملفوفة أو على شكل نحل. وتمتلئ الأرضية بشبكة من سويقات لهرم الطليقة مع ما كان معروفاً من الزهور في عهد محمد الخامس الذي يظهر اسمه بالخط النسخي في الدوائر ذات الفصوص.

والخطاط، الذي كان قد اكتمل نضجه، بلغ الأوج في الخط الكوفي والنسخي في لاندلس وذلك في خطوط قصر الرياض الذي بني في عقد ١٣٨٠م، كما يظهر في قبة بني السراج وفي القبة الرئيسة (قبة الأحتين). ففي المثلثات عند حليات الأطواق وفي عقود «المقارب» يتطور الخط الكوفي الهندسي بشكل متناظر كما في صورة انعكاس في المرآة وذلك عند التقاء الروايا في المثلثات التي تملأ حليات الأطواق

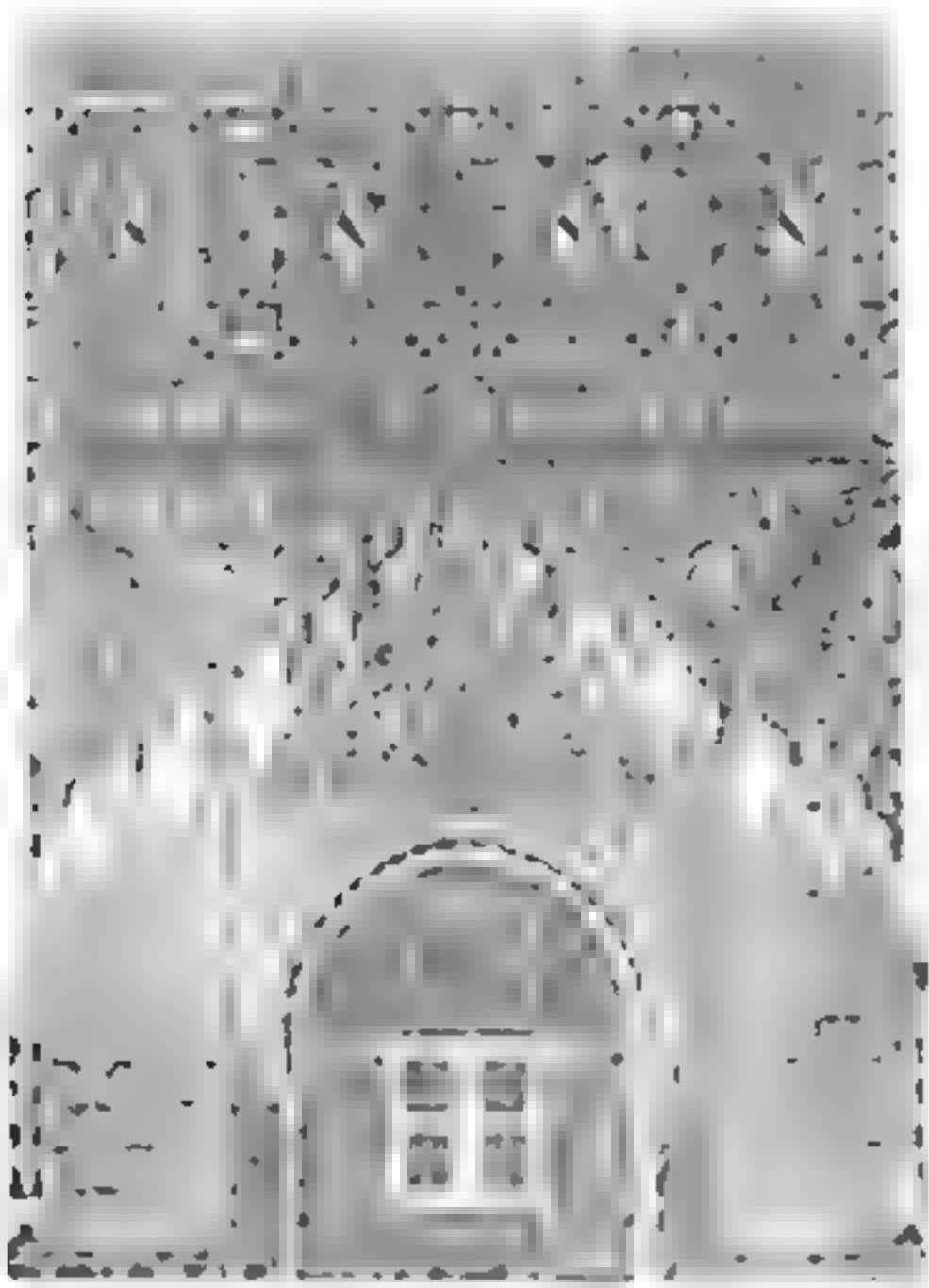
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٥ - ٢٨١، الحرف ٨، اللوحة ١١٦٥ من ٢٠٦ - ٣١٢، مستوى ١٦.

الدرجات ١٨١ و ١٩٦ - ١٩٩، و Antonio Fernández-Puertas, «Algunas consideraciones sobre la escritura cífica en los palacios de Comares y Leones», paper presented at: *Actas XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte, 1973 (Granada, 1976)*, vol. 2, pp 89-94

Fernández-Puertas, *La Escritura cífica en los palacios de Comares y Leones*, pp 239- (٧٦)

242, alphabet 2, plate 132.

الارضية الملأى بالتشكيلات الزهرية.



الشكل رقم (٦)

من قصر الرياض (الأسود)

Figure 6. A black and white photograph of a large, arched structure, possibly a tunnel or a large archway, with a small, arched opening in the center. The structure is surrounded by a dense, textured material, possibly a wall or a large archway. The image is somewhat blurry and has a high-contrast, grainy appearance.

(٧٧) الصور نفسه، من ٤٣٠ - ٤٣٧ و ٥١٦ - ٥١٨، الحرف ٢٤، اللوحات ٢٢٩ - ٣٣٠ و ٤٢٥ -

وبجد أعظم إنجاز في أنساق شرقية القبة الرئيسية (الصورة رقم (١٢)) وفي «دُفوف» عقودها الثلاثة غير النافذة من طراز «المقارب» ذات الأنساق الهندسية المتناظرة في تشكيل ثلاثي صاعد، إذ تتلَقَّ سطور الكتابة العقود غير النافذة، بخصوص تمدح الأمير، محمد الخامس^(٧٨). وفي أهم وأبرز هذه الأنساق على الطوق الشمالي المردوج (الصورة رقم (١٢)) توجد غلطة في اللفظ من عمل الخطاط^(٧٩) مما يؤكد أن الخط الكوفي، حتى عندما يكون متقناً وناجحاً، يبقى في متناول فئة صغيرة من الخاصة وحسب. ونحت هذه الأنساق قام الخطاطون برسم سويقات متولوية تحلّ الفراغات وتكتنفها سمعات نخل رشيقة تتنوع أشكالها لتناسب التطور الهندسي للحروف.

كانت الخطوط مذهبة، عل أرضية بالأحمر والأزرق، مع تزويقات ذهبية ذات حواف مسننة بالأزرق أو الأحمر بما يخالف لون الأرضية، وقد تكون بسيطة ذات سطوح مدهبة أو مفقضة. ولم يبقَ من آثار ذلك سوى القليل باستثناء الأرضيات، لذا يكون المظهر الحالي لتلك النقوش شديد الاختلاف عن الأصل في العهد الإسلامي، حين كانت الألوان مظللة وممتلئة المزج بما يوحي بأشكال المنسوجات كما يوحي بالتراث الإغريقي - الرومي الذي ورثه الفن الإسلامي. ويظهر الخط عادة آثار تغطية بأوراق الذهب أو الفضة، أو طلاء كثيفاً بالأبيض محدداً بالأسود.

لقد ابتدع فن الخط في عهد بني نصر وفترة حكم يوسف الأول ومحمد الخامس أنساقاً تتناسب مع ما تحمله من مواقع، مع ألوان مناسبة وما تتطلبه من لمعان. وإلى جانب هذه الأنساق الكبرى في فن الخط، كان الخط الكوفي يستعمل كذلك في كتابة الابتهاالات التي تمتد سحبات الخطوط فيها لشكل أشربة في تكوينات هندسية تتكرر صُعداً إلى أعلى الراح الرخرفة وكانت تشكيلات الخط والكتابة تستعمل في أنساق رخرفية أخرى في «النبكة» عل أرضية مزخرفة.

كان الخط الكوفي الإسلامي بوجه عام فاعلاً هائلاً في نواحي الرخرفة والكتابة في الفن المسيحي. إن جمال الكتابة الكوفية، بخط منقطع أحياناً رائق أخرى، إلى جانب إمكانية الهائل في التنوع وقيمتها الرخرفية المدة، قد استرعت اهتمام الفنانين المسيحيين منذ البداية. ومن الممكن إعداد قائمة عجيبة من الأعمال العلية من الفترة

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٥٩ - ٤٧٥، الحروف ٢١ - ٢٣، اللوحات ٢٥٥ - ٢٦٠

(٧٩) في لقب «العلي بالله» الذي يشبه لقب الخليفة توجد غلطة في الخط في ربط حرف الحمر (ب) مع (الله) من دون حذف الألف الأولى [١] وهو ما يخالف قواعد النحو، لكن الخطاط ربما اضطر لذلك من أجل تشكيل تافه، وهو أمر معقول سواء قصد ذلك أم لم يقصد. وقد لاحظ ذلك Emilio Lafuente y Alcántara, *Inscripciones árabes de Granada* (Madrid: Imprenta nacional, 1859), (٤٨)، p. 142, no. من دون تعليق سوى الإشارة إلى وجود قطع في النص العربي وعدم الاستمرار في القراءة. وعرجاه لهذه الخطوط يظهر المزيد من هذه الأخطاء والاختلافات

الرومية تظهر فيها الكتابة الكوفية، ولو أنها غير مفهومة بشكل عام، كثانة مقبولة على مستوى زخرفي صرف. وعندما أدخل الامبراطور فريدريك الثاني «الرسم» القوطي إلى ديوانه فربما كان يأمل أن يقدم للعالم الغربي خطأ زخرفياً جذاباً مثل الخط الذي استهواه في الأعمال التي وصلتته من العربية^(٨٠).

تظهر الكتابات الكوفية والسخية في ابتهالات تعود للفن الرحري المسيحي في العصور لوسطى وعصر الانبعاث وذلك في شبه الجزيرة الايبيرية وحتى في شمال أوروبا، عن السجاد والخلي الشخصية والأقمشة والأسلحة،... إلخ. ويمكن أن نرى ذلك في رسوم الفنان البلنسي يانيث دي لا المدينة وفي رسوم هانز هولبين الابن^(٨١).

(٨٠) Ernst Kühnel, *Islamische Schriftkunst* (Berlin; Leipzig, [n. d.]), pp. 20-22.

(٨١) انظر مثلاً، لوحته «Santa Catalina» in the Prado Museo (Registered no. 2902) and «La Resurrección» in the Museum of Valencia.

J. Ferradás Torres, «Alfombras hispano-morisca tipo Holbein», *Archivo Español de Arte* (1942), pp. 104-111, and Roberto Salvá, «La Obra pictórica completa de Holbein el joven», in: *Cátedras del Arte* (Barcelona; Madrid, 1972), plates XIII, XXXI, XXXV, XXXIX and LXII.

المراجع

١ - العربية

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. ديوان الصيِّب والجهام والماضي والكهف. دراسة وتحقيق محمد الشريف فاهر. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٣.

ابن فرخون، أبو الحسين. ديوان. تقديم محمد بن شريفة. الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٨٧.

٢ - الأجنبية

Books

Basset, Henri et Henri Terrasse. *Sanctuaires et forteresses almohades* Dessins et relevés de Jean Hainaut. Paris: Larose, 1932. (Collection Hespéris; no. 5)

Buhl, F «Koran.» in: *The Encyclopaedia of Islam*. 1st ed.

- Cabanelas Rodríguez, Dario. *El Morisco granadino Alonso del Castillo* Granada, 1965.
- Caskel, Werner. *Arabic Inscriptions in the Collection of the Hispanic Society of America* Translated from the German by Beatrice Gilman Proske New York Printed by Order of the Trustees, 1936.
- Creswell, Keppel Archibald Cameron. *Early Muslim Architecture* With a contribution by Marguerite Gautier-van Berchem 2nd ed Oxford Clarendon Press, 1969-. 2 vols.
- Djait, Hichem. «Al-Kāfa.» in *The Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Leiden. E. J Brill, 1986
- Ewert, Christian. *Islamische Funde in Balaguer und die Aljaferia in Zaragoza*. Berlin. De Gruyter, 1971. (Madrider Forschungen, Bd. 7)
With a study by G. Kircher. «Epigraphische Studien zu Stückfragmenten aus Balaguer.» Translated into Spanish as: *Hallazgos islámicos en Balaguer y la Aljaferia de Zaragoza*. Madrid, 1979. (Excavaciones Arqueológicas de España)
- . *Spanisch-islamische Systeme sich Kreuzender Bögen*. Berlin. De Gruyter, 1968-. (Madrider Forschungen; Bd. 2)
Bd. 3: *Die Aljaferia in Zaragoza*.
- Fernández-Puertas, Antonio. *La Escritura cúfica en los palacios de Comares y Leones*. Granada, 1974, Madrid, 1981.
- . *La Fachada del Palacio de Comares = The Façade of the Palace of Comares*. Granada: Patronato de la Alhambra, 1980-.
- . «Mukarbas.» in *The Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed Leiden: E. J Brill, 1986. vol. 7, 1991
- Ferrand, Torres, José. *Marfiles árabes de occidente* Madrid. Imprenta de E. Maestre, 1935-. 2 vols.
- . *Marfiles y azabaches españoles*. Barcelona, 1928. 2 vols. (Colección Labor)
- García Gómez, Emilio. *Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra*. Madrid, 1985.
- Gómez-Morceno, Manuel. *El Arte árabe español hasta los almohades Arte mozárabe*. Madrid: Plus-Ulta, 1951. (Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 3)
- . «La Ornamentación mudéjar toledana. Mudéjar Ornamental Work in Toledo.» in: *Arquitectura Española (Spanish Architecture)* Madrid, 1923-1926. 4 vols.
El Panteon Real de Las Huelgas de Burgos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Diego Velázquez, 1946.
- Grohmann, Adolf. *Arabische Paläographie*. Wien, Graz, Wien, Köln Böhlau in Kommission, 1967-. 2 vols. (Forschungen zur Islamischen Philologie

und Kulturgeschichte; Bd. 1)

- Guerrero Lovillo, J. *Al-Qasr al-Mubarak. El Alcázar de la bendición*. Lecture delivered on entering the Academia de Sevilla, 1970. Sevilla, 1974.
- Hamilton, R. W. *Khubat al Mafjar; an Arabian Mansion in the Jordan Valley*. With a contribution by Oleg Grabar. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- . *Walid and His Friends: An Umayyad Tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 1988. (Oxford Studies in Islamic Art; vol. 6)
- Kühnel, Ernst. *Islamische Schriftkunst*. Berlin; Leipzig, [n. d.].
- . *Die Islamischen Elfenbeinskulpturen: VIII-XIII Jahrhundert*. Berlin, 1971.
- Lafuente y Alcántara, Emilio. *Inscripciones árabes de Granada*. Madrid: Imprenta nacional, 1859.
- Lévi-Provença, Evanste. *España musulmana: Hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 D.J.)*. Dirigida por Ramón Menéndez Pidal. 2ª ed. Madrid, 1957. (Historia de España; vol. 4)
- . *Inscriptions arabes d'Espagne*. Leyde: E. J. Brill, 1931.
- Lings, Martin. *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*. [London]: World of Islam Festival Trust, 1976.
- Marçais, Georges. *L'Architecture musulmane d'occident: Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*. Paris: Arts et métiers graphiques, 1954.
- . *Art musulman d'Algérie: Album de pierre, plâtre et bois sculptés*. Alger: A. Jourdan, 1909-1916. 2 vols.
- Martinetto Sánchez, P. «La Decoración vegetal del taller de marfil de Cuenca, I.» in: *Homenaje al Prof. Dario Cabanellas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*. Granada: Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semíticos, 1987.
- Meunié, Jacques et Henri Terrasse. *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakesh*. Paris: Arts et métiers graphiques, [1957]. (Publications de l'institut des hautes-études marocaines; t. 62)
- Ocaña Jiménez, Manuel. *El Cufico hispano y su evolución*. Madrid, 1970. 2 vols. (Cuadernos de Historia, Economía y Derecho Hispanomusulmán)
- . «Documentos epigráficos de la Mezquita.» in: *Exposición La Mezquita de Córdoba: Siglos VIII al XV*. Córdoba, 1986.
- . «Las inscripciones en mosaico del mihrab de la gran mezquita de Córdoba y la incógnita de su data.» in: Henri Stern. *Les Mosaïques de la Grande Mosquée de Cordoue*. Berlin: De Gruyter, 1976. (Madrider Forschungen; Bd. 11)
- . *Repertorio de las Inscripciones árabes de Almería*. Madrid; Granada, 1964).
- Pearson, J. D. «Kur'an.» in: *The Encyclopaedia of Islam*. 2ª ed. Leiden. E. J. Brill, 1986.

- Rubiera Mata, María Jesús. *La Arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer*. Prólogo de Antonio Fernández Alba. 2ª ed. Madrid: Hipérion, 1988. (Libros Hipérion; 113)
- *Ibn al-Yayyāb. El Otro poeta de la Alhambra*. Granada: Patronato de la Alhambra, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1982.
- «Las inscripciones árabes de Játiva: Una hipótesis y una propuesta sobre la denominación de un estilo.» in: *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*. Granada: Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semíticos, 1987.
- Schlumberger, D. *Qasr el-Heur el Gharbi*. Paris, 1986. (Institut français d'archéologie du Proche-Orient, Beyrouth-Damas-Amman, bibliothèque archéologique et historique; vol. 120)
- Sourdel-Thomane, J. and B. Spuler (eds.). *Die Kunst des Islam*. Berlin, 1973. (Propyläen Kunstgeschichte; vol. 4)
- Sourdel-Thomane, J. [et al.]. «Khafṣ» in: *The Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill, 1986. vol. 6, 1978.
- Terrasse, Henri. *La Mosquée al-Qaraouiyin à Fès*. Paris. C. Klincksieck, 1968. (Archéologie méditerranéenne; 4)
- *La Mosquée des Andalouss à Fes*. Paris: Editions d'art et d'histoire, (1942) (Publications de l'institut des hautes-études marocaines, t. xxxviii)
- Torres Balbás, Leopoldo. *Arte almohade. Arte nazari. Arte mudéjar*. Madrid: Plus-Ultra, [1949]. (Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 4)
- *Arte Hispanomusulmán hasta la caída del califato de Córdoba*. Dirigida por Ramon Menéndez Pidal. Madrid, 1965. (Historia de España; vol. 5)
- *Artes almorávide y almohade*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos, Instituto Diego Velázquez, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1955. (Artes y artistas)

Periodicals

- Brisch, Klaus. «Una nota marginal a la epigrafía árabe de la Mezquita de Córdoba.» *Al-Andalus*: vol. 24, 1959.
- «Zu einer Gruppe von islamischen Kapitellen und Basen des 11 Jahrhunderts in Toledo.» *Madridrer Mitteilungen*. vol. 2, 1961. Translated as: «Sobre un grupo de capiteles y basas islámicas del siglo XI de Toledo.» *Cuadernos de la Alhambra*: vols. 15-17, 1979-1981
- Cabanelas Rodríguez, Darío and Antonio Fernández-Puertas. «Inscripciones poéticas del Portal y de la fachada de Comares.» *Cuadernos de la Alhambra*: vols. 10-11, 1974-1975.
- «Las inscripciones poéticas del Generalife.» *Cuadernos de la Alhambra*: vol. 14, 1978.

- . «Los poemas de las taras del arco de acceso a la Sala de la Barca.» *Cuadernos de la Alhambra*: vols. 19-20, 1983-1984.
- «El Poema de la fuente de los Leones.» *Cuadernos de la Alhambra*: vols. 15-16, 1979-1981
- Fernández-Puertas, Antonio. «Candiles epigráficos de finales de siglo XI o comienzos del XII.» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*: vol. 24, 1975.
- , «Catálogo de los fondos numismáticos hispanomusulmanes del Museo de Cuenca.» *Cuadernos de la Alhambra*: vol. 18, 1982.
- , «La Decoración de las ventanas de la Bāb al-Uzārā' según dos dibujos de Don Félix Hernández Giménez.» *Cuadernos de la Alhambra*: vols. 15-17, 1979-1981.
- , «Dos lápidas almohades: Mqabriya de Játiva y la lápida de la cerca de Jerez de la Frontera» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*: vols. 27-28, 1978-1979.
- , «Dos lápidas aparecidas en la provincia de Jaén.» *Al-Andalus*: vol. 41, 1976.
- , «Dos lápidas hispanomusulmanas: La Del Castillo de Trujillo y una guardada en el Museo de Évora» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*: vol. 22, 1973.
- , «Dos ventanas decoradas en la mezquita de al-Hakim en el Cairo.» *Al-Andalus*: vol. 42, 1977.
- , «El Fenómeno mudéjar en la decoración de yesería de sus edificios.» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*: vol. 33, 1984-1985.
- , «Incensario de época almorávide.» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*: vol. 25, 1976.
- , «Lápida del siglo XI e inscripción del tejido del siglo X del Monasterio de Oña.» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*: vol. 26, 1977.
- , «Las puertas chapadas hispanomusulmanas.» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*: vols. 29-30, 1980-1981
- , «Palacio del Partal. Composición ornamental con tres funciones distintas.» *Cuadernos de la Alhambra*: vol. 13, 1977
- , «Tabla epigrafiada almohade.» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*: vol. 21, 1972.
- , «Tabla epigrafiada de época almorávide o comienzos de la almohade.» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*: vol. 20, 1971
- , «Tablas epigráficas de época almorávide y almohade.» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*: vol. 23, 1974.
- , «Un paño decorativo de la Torre de las Damas.» *Cuadernos de la Alhambra*: vol. 9, 1973.

- , «Un paseo por el Museo Nacional de Arte Hispanomusulmán» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 37, 1988.
- García Gómez, Emilio. «La Etimología de "Alixares"» *Al-Andalus*, vol. 2, 1934.
- Gómez-Moreno, Manuel. «Los marfiles cordobeses y sus derivaciones.» *Archivo Español de Arte y Arqueología* (Madrid): 1927.
- «Preseas reales sevillanas» *Archivo Hispalense* (Seville) 2nd period, nos 27-32, 1948.
- Lambert, E. «Histoire de la Grande-Mosquée de Cordoue aux VII^e et IX^e siècles d'après des textes médits.» *Annales de l'Institut d'études orientales de la faculté de lettres de l'université d'Alger* (Paris), vol. 2, 1936.
- Lévi-Provençal, Evariste. «Documents et notices. I Les Citations du "Muqtabis" de Ibn Hayyân relatives aux argandissements de la Grande-Mosquée de Cordoue au IX^e siècle.» *Arabica* (Leiden): vol. 1, 1934.
- Marnetto Sánchez, P. «Plaquita y bote de marfil del taller de Cuenca.» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 35, 1986.
- Menéndez Pidal, G. «Las Cantigas. La Vida en el siglo XIII según la representación iconográfica (II). Traje, aderezo y afeites» In collaboration with Carmen Bernis. *Cuadernos de la Alhambra*: vols. 15-17, 1979-1981. Republished in: *La España del siglo XIII leída en imágenes* Madrid, 1986. Chapter devoted to «Traje, aderezo y afeites»
- Navascués y de Palacio, J. de. «Tres epitafios hispanoárabes del Museo Arqueológico de Toledo.» *Al-Andalus* vol. 26, 1961.
- , «Una escuela de eboraria, en Córdoba, de fines del siglo IV de la hégira (XI de J.C.), o las inscripciones de la arqueta hispanomusulmana llamada de Leyre.» *Al-Andalus*, vol. 39, 1964.
- Nykl, Alois Richard. «Inscripciones árabes de la Alhambra y Generalife.» *Al-Andalus*: vol. 4, 1936.
- Ocaña Jiménez, Manuel. «Capiteles epigráficos de Madīnat al-Zahrā'» *Al-Andalus* vol. 4, 1936.
- , «La Inscripción fundacional de la Mezquita de Bāb al-Mardūm en Toledo» *Al-Andalus*: vol. 14, 1949.
- , «La Inscripción fundacional de la Mezquita de Ibn 'Adabbas de Sevilla.» *Al-Andalus* vol. 12, 1947.
- , «Nuevas inscripciones árabes de Córdoba.» *Al-Andalus* vol. 17, 1952.
- , «Nuevos datos sobre la maqabriya almohade malagueña del año 1221 J.C.» *Al-Andalus*, vol. 11, 1946.
- «Obras de al-Ḥakam II en Madīnat al-Zahrā'» *Al-Andalus* vol. 6, 1941.
- «Tres epitafios musulmanes toledanos del siglo XI» *Al-Andalus* vol. 19, 1954.
- , «Una maqabriya almohade malagueña del año 1221 J.C.» *Al-Andalus* vol. 11, 1946.

- . «Yā'far el esclavo.» *Cuadernos de la Alhambra*: vol. 12, 1976.
- Rubiero Mata, María Jesús. «De nuevo sobre los poemas epigráficos de la Alhambra.» *Al-Andalus*: vol. 41, 1976.
- . «Ibn Zamrak, su biógrafo Ibn al-Aḥmar y los poemas epigráficos de la Alhambra.» *Al-Andalus*: vol. 42, 1977.
- . «Los poemas epigráficos de Ibn al-Yayyab en la Alhambra.» *Al-Andalus*: vol. 35, 1970.
- Torres Balbás, Leopoldo. «Las yeserías descubiertas recientemente en Las Huelgas de Burgos.» *Al-Andalus*: vol. 8, 1943.
- . «Nuevos datos documentales sobre la construcción de la mezquita de Córdoba en el reinado de 'Abd al-Raḥmān II.» *Al-Andalus*: vol. 6, 1941.
- . «La Primitiva mezquita mayor de Sevilla.» *Al-Andalus*: vol. 11, 1946.

Conferences

- Fernández-Puertas, Antonio. «Algunas consideraciones sobre la escritura cúfica en los palacios de Comares y Leones.» Paper presented at: *Actas XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte, 1973*. Granada, 1976.

Lectures

- Cabanelas Rodríguez, Darío. «Literatura, arte y religión en los palacios de la Alhambra.» (Inaugural lecture at Granada University on the Opening of the 1984-1985 Academic Year).
- . «Valor documental de los poemas epigráficos de la Alhambra.» (Lecture on his reception into the Real Academia de Bellas Artes Nuestra Señora de las Angustias Granada, 1984).
- García Gómez, Emilio. «Ibn Zamrak el poeta de la Alhambra.» (Lecture delivered on entering the Real Academia de la Historia, Madrid, 1943).

التاريخ الاجتماعي وأسلوب المعيشة

التاريخ الاجتماعي لإسبانيا المسلمة من الفتح إلى نهاية حكم الموحدين (من بداية القرن الثامن إلى بداية القرن الثالث عشر) (دراسة شاملة)

بيير غيشار (*)

مدخل

كان مدى الفتح العربي لإسبانيا ولا يزال، كما نعلم، موضوع جدل تاريخي ملا صفحات كثيرة، ذلك أنه بالنسبة إلى تيار عام من التقليديين، تندرج فيه أسماء معروفة في مجال تاريخ العصر الوسيط الإسباني، مثل رامون منتدث بيدال، وكلوديو سانشيز ألبرنور. وبالنسبة إلى هذا التيار لم يكن لضم الجزء الأكبر من شبه الجزيرة إلى الامبراطورية الإسلامية (دار الإسلام)، في الفترة الأولى على الأقل، سوى نتائج محدودة في ما يخص الحياة الاجتماعية والثقافية لسكانها فالفاخون حسب هذا المنظور، بعدد يبلغ بضعة آلاف من العرب، وعدد لا يزيد عنه كثيراً من البربر القادمين من المغرب^(١)، لم يقوموا إلا بدور الفاتح الذي لم يترك أثراً عميقاً في النسق الحياتي، ولا اندماجاً في المجال المكروي الإسباني، اللذين احتفظا بصفة هامة بالعادات الأصلية نفسها والتقاليد الثقافية نفسها، بل إن الأمر تعدى ذلك، إذ إن العناصر الغريبة القادمة من المشرق، بخلاف العناصر القادمة من شمال إفريقيا هي التي تأثرت بإسبانيا وداست في عالمها، عن طريق الاختلاط والافتتان بالساء المحسات وبناء على ذلك يظهر اعتناق الإسلام وتعريب اللسان كحدثين سطحيين لم يمسا سوى «البية العليا» لإسبانيا المسلمة، بحيث بقيت البنيات الأساسية محمية.

(*) بيير غيشار (Pierre Guichard) - أساتذ تاريخ العصر الوسيط في جامعة لومبي - ليون الثاني

قام بترجمه هذا الفصل مصطفى الرقي.

(١) تدل كلمة «المغرب» في هذا المقال على الشمال الإفريقي كله، وهي تقابل كلمة «المشرق» فيما

تدل كلمة «المغرب» على العرب الأندلسيين. [الترجمة].

ويلخص محتوى هذه الأطروحات بصورة تامة نصّان تُعينا بأهمّتا تقليديان، بسبب لهما، قبل كل شيء، على أهمية استمرار التقاليد الغربية والإسبانية على حساب نظام المشرقية للحضارة الإسلامية. ويرجع النص الأول إلى المستعرب خوليان ريبير، الذي كتب في العشرينيات من القرن العشرين أنه يمكنك مقارنة هذه الحضارة الإسبانية المسلمة المنشئة بعمق بجذورها المحلية المتميزة ظاهرياً بتلون عربي إسلامي قادم من الخارج ببحيرة اصطيفت مياها باللون الأحمر بفعل كمية قليلة من مادة الأنيلين^(١) فتركيب الماء الكيماوي لم يتغير حقيقة بتأثير هذا العنصر الغريب، ولو أن يظهر هذه الكتلة من المياه قد تبدل في عين الملاحظ. ويرجع النص الثاني إلى سانشير ألبرنوز الذي يرى أن الأثر العربي في الثقافة والحياة الاجتماعية بقي دون أهمية طيلة عقود وعقود في بلاد إسبانية هربية عرقاً ومعبشة وثقافة... بل إن سكان شبه الجزيرة قد عاشوا طيلة قرون وجدورهم مغروسة بعمق في ماضيهم السابق للفتح الإسلامي^(٢). ولن يصيب الجفاف «النسخ الإسباني» الذي غدّى، طيلة أربعة قرون، حضارة يمكن وصفها بحق بعد هذا التاريخ بالحضارة الإسبانية المسلمة، إلا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر تحت تأثير الغزوات الإفريقية للمرابطين والموحدين. ولكن يظهر أن سكان شبه الجزيرة المسلمين أنفسهم في العصر الوسيط لم يرو أنفسهم على هذه الصورة، فهم لم يستعملوا سوى لفظ «أندلسي» لكل ما يتعلق بالجزء الذي دخل في الإسلام من إسبانيا القديمة الرومانية أو القوطية. ثم إن المنطقة نفسها لم تذكر بغير اسم الأندلس الذي يفترض أنه أت من اسم شعوب «الوندال» التي احتلت في حقبة من الزمن بلاداً ناطقة بالإسبانية الرومانية في عهد العروات الجرمانية. ومهما يكن المصدر الحقيقي لاسم المكان هذا فإن المحقق هو أن اللاتحين العرب استخدموه دون تغيير وفصوه على «هسبانيا» أو «سبانيا» أو كما يلفظونه «إشبانيا» وهو ما كانوا يعرفونه جيداً، ولدي كان محكناً أن يستخدموه بالطريقة نفسها التي استخدموا بها كلمة إفريقية ليدلوا بها على منطقة إفريقية التي عُزيت في المغرب، بل أنه من المستحيل أن نتدرج بضرورة تمييز المنطقة التي دخلت في الإسلام عن مجموع شبه الجزيرة التي أمدت جرّوها الشمالي بسرعة من ربة الدين الجديد ومن سلطة قرطبة، باستخدام اسم جديد قد يكون مستخدماً من المتداول المحلي للشعوب التي تعيش على هذا الساحل لصيق جيب طارق أو على الساحل الآخر. وعلى كل حال، فإن هذه التسمية تفتق الصلة بكل ما سبق لأن كلمة الأندلس ظهرت مرادفة منذ زمن مبكر جداً لكلمة هسبانيا

Juán Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, 2 vols. (Madrid: Impr. de E. (٢) Maestre, ١928), vol. I, p. 26.

Claudio Sánchez Albornoz, «Espagne préislamique et Espagne musulmane», *Revue (٣) historique*, vol. 237 (1967), pp. 308-301

بالصبط من حيث الديار التي تدل عليها.

وقد كانت أولى القطع النقدية الإسلامية المسكوكة في إسبانيا في السنوات الأولى للمفتح، وذلك قبل أن يأخذ خروج مملكة أستوريا عن الأمر بعض الخطورة، وفي الوقت الذي كانت تظهر فيه السيطرة الإسلامية قادرة على الانتشار شبه التام إلى عموم شبه الجزيرة، بل إلى أن تتعداه في اتجاه غالة، مكتوبة باللاتينية أولاً عام ٩٣هـ/ ٧١١م - ٧١٢م وكذلك عام ٩٤هـ/ ٧١٢ - ٧١٣م، ثم أصبحت بلغتين عام ٩٨هـ/ ٧١٦م، وأخيراً أصبحت بالعربية ابتداء من ١٠٢هـ/ ٧٢٠ - ٧٢١م. ويظهر الإسمان المتسارعان في الكتابة المزدوجة اللغة، «اسبانيا» في النص اللاتيني و«الأندلس» بالعربية ليبدأ على الواقع نفسه. ثم تعلبت الأخيرة بعد ذلك بصفة نهائية. فقد اختار العرب والبربر أصحاب السلطان بوعي، أو بدون وعي، الاسم الجديد لهذه المنطقة غداة فتحها ليبدلوا به على الانقطاع عن الماضي هذا الواقع الذي جعل استخدام التسمية الجديدة يسود بصفة طبيعية ويقر عن رضى، دون أن يكون حجة على انقطاع الاتصال بين هسبانيا الرومانية القوطية والأندلس العربية الإسلامية، هو على الأقل دليل على الانقطاع الجذري الذي قام بصفة فورية في الذهن الجماعي للسكان بين ما سوف يعرف في ما بعد بإسبانيا المسلمة وبين هسبانيا العهد السابق.

وقد بدأت ترسم منذ خمس عشرة سنة حركة معارضة لهذا الاتجاه في الكتابة التاريخية التقليدية، وألح مؤرخون عديدون على الوقائع التي تشير في الحقيقة إلى وجود مثل هذا الانقطاع، فهو لم يعكس فقط في اللغة والدين اللذين جاء بهما الفاتحون بل شبه الجزيرة الإيبيرية، وإنما أيضاً في مستويات بى هذا النظام الفكرية والاجتماعية والإثنية الأكثر عمقاً. وكنت قد أسهمت شخصياً في الدراسات الخاصة بهذا الاتجاه الذي يؤيد فكرة وجود الانقطاع، وذلك في دراسة حول البنى الاجتماعية «المشرقية» في النظام الأندلسي مشرتها بالإسبانية ثم بالفرنسية في عامي ١٩٧٦ و١٩٧٧ على التوالي. ولهذا وجب لفت انتباه القارئ منذ البداية إلى منهجي التاريخي في هذا المجال، فإن مضمون هذه الدراسة ولهجتها كانا لينغيرا كثيراً فيما لو تمت مقارنتها من قبل مؤرخ أقرب إلى الاتجاه التقليدي السائد.

إننا نلح هنا ميداناً بحثياً مصادره التاريخية ضئيلة ومتناثرة، ويتطلب فيه أسلوب استنباط المعلومات، وليس أسلوب الإتيان بالاستنتاجات للدعم بالمعلومات الموثقة توثيقاً محكماً. يضاف إلى ذلك أن دراسة الحياة الاجتماعية ومنها وتراكيبها في الأندلس ضمت حتى عهد قريب مجالاً لدراسات قليلة جداً. ولم تسمح السجلات التاريخية، والتي اعتمدها الباحثون حتى الآن كمصادر أساسية في دراسة تاريخ الحقب الأندلسية المختلفة، بأكثر من إرساء السياق السياسي العام للأحداث التاريخية، فهي لا

تكاد تدمج بشيء من حقائق الخلفية الاجتماعية السائدة. أما بخصوص الأدبية والقانونية، ولتي طُلت لوقت طويل موضوعات لدراسات عديدة متخصصة، فإنها تكشف، في أحسن أحوالها، عن جوانب اجتماعية محدودة مقتصرة على فئة قليلة للغاية من فئة المجتمع الأندلسي كطبقة الكتبة والمتقنين ذوي الصلة الوثيقة بالحكام، ولقصاة. أضف إلى ذلك أنها لا تزود القارئ بمعلومات وافية عنهم أيضاً كالمبادئ الاقتصادية التي أرسى مكانتهم مثلاً... إلخ.

ولا يمكننا أيضاً تكوين صورة عن أوضاع سكان المدن الاجتماعية إلا من خلال أوصاف الجغرافيين، وهي بدورها تتسم بالإيجاز الشديد وبكثرة التعميم. أما دراسة الحياة الريفية في الأندلس فإنها لما تبدأ بعد، مستعينة بالخفريات التي تبدو إلى الآن الوسيلة الوحيدة التي نلقي على هذه الساحة أصواء كاشفة، فيما لم تسعف المصادر المكتوبة التي جرت دراستها بأية معلومات ذات قيمة

على أننا نشرع اليوم في الإفادة من المادة الموثقة الغنية المتحصنة في المتناوي، وهي استشارات قانونية كتبها علماء الأندلس ما بين القرنين الهجريين الرابع والعاشر/ لسابع والثالث عشر الميلاديين، والتي جمعت في مجلدات شرعية، وأهمها تلك التي ترجع للمفقيه «لوشريسي»^(١) من المغرب الأقصى. وقد جاءت التعليقات الأولى مأخوذة من هذا النوع من المؤلفات ثرية بالوعود وسوف أرجع إليها مرات عديدة، ولكنه عمل لا يزال إلى الآن في بدايته.

أولاً: التكوين العرقي للطبقات الشعبية

١ - العناصر الشرقية والمغربية

إنها إحدى النقاط التي بحثت مراراً على الرغم من قلة مصادر الموضوع، كما هي بالنسبة إلى كثير من الموضوعات الأخرى، لا تسمح بالوصول إلى نتائج نهائية. فكل تقدير عددي للأفواج العرقية القادمة من المشرق والمغرب إلى شبه الجزيرة يتطلب مائدرحة الأولى معرفة تقريبية لحجم الكتلة البشرية المحلية، وهو ما لا تتوفر عليه أبداً، ولأنه من غير الممكن قطعاً افتراض أرقام تحدد عدد النفوس في شبه الجزيرة عشية العزو الإسلامي. ويذكر خوسيه أورلنديس، الاختصاصي في شؤون إسبانيا القوطية، تقديرًا يتراوح ما بين ثلاثة ملايين وعشرة ملايين من الأنفس في نهاية العصر القديم، وقد يكون الرقم الأول، على ما يبدو، أقرب إلى الواقع. ولكن التشكك في

(١) أحمد بن يحيى النعماني الوشريسي، ٨٣٤ - ٩١٤هـ / ١٤٣٠ - ١٥٠٨م.

التقدير يتريد حول عدد النفوس في نهاية مملكة القوط الغربيين، وهي نهاية فترة تتصف بشدة الفتن والكوارث من كل لون، مما يجعلها فترة أزمة طوقها العرو الإسلامي، الذي لم يكن دون شك عزواً تحريراً ولكنه قد ساعد في حينه، في ما يبدو، على زيادة الطابع الكتيب لهذه «القرون المظلمة» للعصر الوسيط.

وقد جاءت العناصر العربية والبربرية لتتصفاً إلى هذه الجماهير التي كانت دون شك في أغلبيتها قروية وكانت على ما يظهر شديدة التفرق في النواحي، مفهورة على أمرها، معككة بالأواصر من جراء الفتح العربي الإسلامي. وقد ذكرت المصادر العربية في شأن هذه العناصر القادمة لشبه الجزيرة بعض الأرقام عند تعرضها للجيوش المشاركة في الفتح والأفواج التي تألفت من القبائل والجماعات العرقية التي اشتركت في الحروب العديدة الأهلية التي قامت بين العرب، أو بين العرب والبربر، تلك الحروب التي دامت نصف القرن الأول للاحتلال الإسلامي لشبه الجزيرة. وكان جيش العزو الثاني الذي دخل إسبانيا عام ٩٣هـ/ ٧١٢م مكوناً من العرب على الخصوص - بينما كان الجيش الأول عند دخوله في العام السابق مؤلفاً بكلية شبه الثامة من البربر - وكان مؤلفاً حسب المصادر من عشرة آلاف رجل إلى ثمانية عشر ألفاً، وكذلك انطلق القادم من الشام إلى المغرب للقضاء على ثورة البربر الكبرى عام ١٢٣هـ/ ٧٤٠م فقد هزم واضطر رجاله إلى العبور إلى إسبانيا حيث استقروا نهائياً، وكان بدوره مكوناً من عشرة آلاف محارب.

إن الأحبار الماثورة عن فتح عبد الرحمن الأول الأموي للأندلس واستلام الحكم فيها عام ١٣٨هـ/ ٧٥٦م تحمل بعض الأرقام التي تعطينا فكرة عن مقدار المجتدين الملحقين بالمدن الأندلسية ذات الأهمية أو السارلين في نواحيها، فقد جند المطالب بالخلافة في إقليم إشبيلية ما يقرب من ألف فارس عربي ينتمون إلى القبائل اليمنية، وألفين آخرين من المدن القريبة منها مثل البيرة وريابو وصيدونيا فكانت القوى الأساسية لهذا أمير مؤلفة من جماعة تقرب من خمسةة محارب من موالى الأمويين المسجلين بهذه الصفة في الديوان، أي سجل الجيش. إن هذه الأعداد لا تسمح بتقدير دقيق لعدد المشاركة القادمين لاسيطان إسبانيا ولكنها نستطيع أن نستخرج منها تقديراً مقبولاً يقارب بضع عشرات الألوف من المحاربين، أو ثلاثين ألفاً حسب التخميمات الدية أو أكثر من ذلك إذا أخذنا في الاعتبار جميع المعطيات الواردة في النص.

وقد جاء هؤلاء الجيود، حسب اعتقاد المؤلفين التغليديين، بمعددهم، مهم رجال قد قطعوا كل صلة بمجتمعهم الأصلي، وهم بالتالي قابلون للتوابع السريع عن طريق الاحتلال العرقي في المجتمع المحلي. إن هذه النظرة إلى الأمور تحمل الكثير من القنليات التي لا تتوافق كثيراً مع تقاليد وعادات المجتمع العربي في عصر الفتح، فهو

يجتمع بقي قرياً من أصوله البدوية، حيث كان المحاربون يتقلون غالباً، حسب ما هو معروف جيداً، بجميع أفراد القبيلة أو العشيرة. وهذا بالضيظ ما تقوله مقرة للمؤرخ الكارولنجي بول دياكن الذي يذكر المسلمين وهم يدخلون بلاد عمالة الحنوبية حوالي عام ١٠١ هـ/ ٧٢٠ م بصحبة نسائهم وأطفالهم وكأنهم عازمون على الاستيطن^(٥). لذا يرى أنه من الممكن تصور المشهد نفسه في ما يخص أكثر المحاربين العرب القادمين في الغزوة الأولى ومن المؤكد في كل الأحوال أن هذه العناصر العربية كانت بعيدة عن أن تدوب في المجتمع المحلي عكس ما اعتقده بعضهم في أغلب الأحيان، فقد بقيت هذه لعناصر شديدة التماسك على شكل تجمعات عشائرية وقبائل مؤكدة بقوة هويتها العرقية، هي الأقل حتى أواخر عقود القرن التاسع وهو عصر حدثت فيه اضطرابات سياسية خطيرة تعود أسبابها أساساً إلى خلافات عرقية وقد أطلق عليها المؤرخون العرب لفظ «الفتن» التي تدل في مفردات المؤرخين المسلمين في العصر الوسيط عن تفرق الأمة أو الجماعة الإسلامية. إن الحكايات التي نقلت إلينا هذه الوقائع غريبة التفاصيل وهي تظهر بوضوح وجود مجموعات عربية عديدة متميزة بعضها عن بعض في الأندلس وفي الشرف الأعلى أو وادي إيبرو، وأنها لم تدب في كتلة الشعب المحلية.

ففي إشبيلية ونواحيها مثلاً كانت تعيش أسر عربية عديدة تنتسب إلى مختلف القبائل اليمنية. وقد ثارت هذه العناصر اليمنية مرات عديدة في بدايات عهد الإمارة بعد أن كانت قد ساهمت بدور كبير في تثبيت سلطة الأموي الأول في الأندلس عبد الرحمن الأول، وكانت حليفة جميع العشائر في مجموع المنطقة الغربية أو الجرف، وقد هدأت الثورات مع نهاية القرن الثامن. ولم تعقد هذه الجماعات هويتها خلال القرن التالي، على الرغم من الافتتان بنساء محليات، كان بعضهم من طبقة اجتماعية راقية جداً. ومن الأمثلة المعروفة زواج سارة القوطية المشهورة حميدة الملك الفوطي غبطة الذي سبق آخر ملوك القوط. فكانت تمكك عائلات كبيرة في منطقة إشبيلية. وتوزجت على التوالي من قائدين من قادة العرب الواحد بعد الآخر، وقد انحدرت عدة أسر أصيلة عريقة في إشبيلية من مثل هذه الرميحات مثل أسرة بني حجاج التي لعبت دوراً كبيراً في فتنة إشبيلية في نهاية القرن التاسع وبداية العاشر الميلاديين.

ولكن السجلات المفصلة التي وصلتنا بمصل أخبار العصر المحلية التي ردها المؤرخون بعد ذلك والتي تخص الاضطرابات التي أفلقت العاصمة الأندلسية في ذلك العصر لا تظهر أبداً صورة طبقة أرستقراطية قد ذات في محيط محلي. فعكس من ذلك كان بنو حجاج بالإضافة إلى عائلة كبرى ذات أصل شرقي تدعى سي حلدون،

(٥) انظر Pierre Guichard, *Structures sociales orientales et occidentales dans l'Espagne*

musulmane, civilisations et sociétés, 60 (Paris: Mouton, 1977), pp. 140-141

وهي التي انحدر منها المؤرخ المغربي الكبير ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي، يترأسون عرب إشبيلية، وكانوا يواجهون للمعارك الدامية التي يشترك فيها مع عامة الشعب في المدينة. وكانت هذه الأرستقراطية العربية شديدة القوة تستطيع فرض سلطتها لا على الدين أسلموا حديثاً من المحليين الذين يؤلفون «بورجوارية» مدينة وتحطيم مقاومتهم بالتقتيل فقط، بل على الأمير عبد الله الأموي حاكم قرطبة ذلك لأن سلطانه أصبح مهدداً بانفجار الاضطرابات في أكثر الإمارات في الوقت الذي كانت وسائل رده محدودة. فاضطر إلى الرضوخ وقبول قيام إمارة عربية في إشبيلية تكاد تكون مستقلة برئاسة إبراهيم زعيم بني حجاج أولاً ثم ابنه عبد الرحمن من بعده، وهي إمارة سوف تستمر في الوجود من ٢٨٥هـ/٨٩٩م إلى ٣٠٠هـ/٩١٣م. وفي هذا التاريخ الأخير بعد اختفاء هاتين الشخصيتين الواحدة بعد الأخرى، كان الأمير عبد الرحمن الثالث قد بدأ يسترد هيبة الحكم المركزي فوضع الإشبيليين حداً لاشتغالهم السياسي ورفضوا من جديد لهذا الأمير.

وقد شاركت عناصر عربية في مناطق أندلسية أخرى في هذه الاضطرابات المدنية التي أفلقت بمجرع البلاد في ذلك الوقت. وقد وصلتنا أيضاً معلومات شديدة التفصيل حول ثورة هؤلاء الذين كانوا يعيشون في منطقة البيرة في ما يسمى ليوم منطقة غرناطة، حيث أدت الثورة فيها إلى فوضى شديدة وواجهت على ما يظهر مقاومة شعبية محلية كبيرة فلم تزد إلى قيام سلطة محلية مستقرة فاستنفدت قواها في غليان هائج. وعلى العكس استفادت سلالة عربية من قبيلة النجيبين، هي الشمر الأعلى، من هذه الظروف كي ترسخ هيبتها بعمق متخذة موقف المدفع من سلطة الحكم المركزي القرطبي ضد السياسة الاستقلالية لأسرة محلية كبيرة هي أسرة بني قسي التي كانت قد بسطت نفوذها على المنطقة خلال القرن الهجري الثالث. ويظهر أن كثافة العنصر العربي في إشبيلية وفي سرقطة ظلت متوقفة في زمن الخلافة لأنه عندما نهبت الخلافة في بداية القرن الحادي عشر الميلادي/الخامس الهجري، فإن هذه الأسر ذات الأصل العربي هي التي نجحت في الاستيلاء على الحكم الذي أصبح شاغراً بسقوط الحكم المركزي. فيؤسس بنو عباد الذين ينتسبون إلى قبيلة لحم التي ينتسب إليها كذلك بنو حجاج في إشبيلية، كما يؤسس أحد عروع بني نجيب في سرقطة، حكم الطوائف للمعادين والتجيين.

ويمكن استخلاص نتائج مماثلة في ما يخص استيطان البربر بجانب العرب في شبه الجزيرة من المصادر نفسها التي رددنا بالمعلومات الخاصة بالعنصر العربي التي استوطنت بعد امتحان وعلى الرغم من أن النصوص الخاصة بهم أقل عدداً من تلك التي تخص العرب فهي تسمح بالاعتقاد بأنهم قدموا من المغرب القريب بأعداد تفوق عدد العرب، لأن الأرقام التي ذكرت أعظم. ففي الوقت الذي قدّمت فيه مجموعة انقراض العربية اليمينية المرتكزة في إشبيلية ونواحيها لعبد الرحمن الأموي عام ١٣٨هـ/

٧٥٦م. حين وصوله، فريقياً يصل إلى ألف فارس، تقوم طائفة واحدة من السلالة البربرية في منطقة زندة، وهم بنو خليع بتقديم ٤٠٠، فيتوصل بواسطة هذا الجيش الذي كونه في الأندلس إلى طرد يوسف القهري من قرطبة وإلى الحلول مكانه، وعندما يثور هذا عليه بعد زمن قصير نراه يحشد في أقاليم اشبيلية وماردة ولقت (هويته دكانتوس) جيشاً مؤلفاً من البربر على الأحص يلع عشرين ألف رجل وقد استطاع أحد مشيري الشعب المدعو ابن المقط الشيعي بعد ذلك بقرن ونصف قرن، عام ٢٨٨هـ/٩٠١م أن يحشد في مناطق الوسط والوسط العربي نفسها (بين الوادي الكبير ووادي تاجة) جيشاً من البربر تقدره المصادر، على الرغم من دبرتها وضعفها، بستين ألف رجل.

وتذكر النصوص الخاصة بثورة ابن المقط، مرات متعددة، وجود مجتمع بربري يتميز بنظام القبائل والعشائر في هذه المناطق التي تم استقرار البربر فيها. كما يذكر الجغرافي البعقوبي، الذي يصف الأندلس وصفاً قصيراً في الفترة نفسها (نهاية القرن التاسع الميلادي) قبائل البربر التي تسكن منطقة بلنسية. وهناك دليل آخر على الأهمية النسبية لعملية انتشار البربر في الأندلس يتمثل في البصمات النموذجية لأسماء الأماكن التي تركتها القبائل البربرية في الجزء الذي دخل الإسلام في وقت مبكر من شبه الجزيرة، حيث نجد العديد من أسماء الأماكن التي تذكر بوجودهم: أسماء مدن أو قرى محلية مثل مكينثا في أراغون وأدانيا في منطقة بلنسية وأثويقا في جنوب الإقليم المعروف ببطليوس التي تذكرنا أسماء قبائل مكاسة، وزماتة وزراغة ذات الأصل المغربي. وما لا شك فيه أنه وجدت أسماء أخرى كثيرة في جغرافية الأندلس. فالجغرافي الإصطخري الذي عاش في النصف الأول من القرن العاشر يذكر مراحل الطريق المؤدي من قرطبة إلى حدود الشجر الأدنى في المشرق الواقعة في جهتي نهر وادي آة، ما بين الوادي الكبير ووادي دويرو، ويذكر مناطق وأحوالاً تحمل أسماء قبائل بربرية مثل مكاسة وهولرة ومرة. وفي هذه الحالات تكون هذه المناطق مما تدل عليه التسميات المعروفة شواهد نصية على وجود مهم جماعات بربرية. ولكن هذه الأسماء ذات الدلالة من هذا النوع تكثر كذلك في مناطق أخرى لا يملك عنها سوى القليل من المعلومات مثل منطقة بلنسية، حيث تكثر أسماء الأماكن التي تحتفظ بذكر إقامة رباته وصنهاجة وهواره. . . إلح فتأتي لتساند العدد لقليل من النصوص التي تشير، كما رأينا، بشكل مهم إلى وجود هذا العنصر العربي

ويكون الاستنتاج السابق لوجود نعمة إلى دعم نظرية هيمنة العنصر الأجنبي وهو العنصر العربي. على حساب عدد السكان المحليين، ما بين القرنين الثامن والحادي عشر الميلاديين، على الأقل على المستوى الأرستقراطي، صحيحاً كذلك بالنسبة للعنصر البربري. وتذكر الأخبار مرات متعددة، في زمن الفتنة من نهاية القرن لتاسع الميلادي إلى بداية العاشر الميلادي عند نهاية عهد الإمارة، الخصومات التي

قامت بين السكان المحليين والمجموعات ذات الأصل المغربي. ويظهر أن ذلك قد وقع على الخصوص في المناطق الواسعة وسط شبه الجزيرة، حيث كان البربر لا العرب يؤلفون بكل تأكيد العنصر البشري الأجنبي المهم، مثل المناطق التي ذكرت آنفاً. المنطقة المعروفة اليوم باسم أكسترا مادور على ضفتي نهر وادي آنة، أو المرتفعات التي تمتد ما بين طليطلة والبحر. وفي ما يخص هذه المنطقة الأخيرة تتوهم لدينا مراجع عديدة تؤكد وجود استيطان بربري مهم منذ الفتح في القرن الثامن في الحال التي تؤلف ما يدعى الآن منطقة قونكة وترويل. وتذكر الأخبار مرات عديدة كذلك به في القرن التاسع الميلادي، وعلى الخصوص طيلة لزمة السلطة المركزية في نهاية عهد الإمارة، نذكر الخلافات المسلحة التي قامت بين البربر من جهة والمدنيين المحليين، مسلمين ومسيحيين، الفاطميين طليطلة. وقد ساعدت الخلافات في القرن العاشر الميلادي على دعم أرمستقراطية قوية بربرية عسكرية في هذه المنطقة مؤلفة دون شك من رؤساء القبائل القديمة. وذلك باقتطاعها مناطق معوز حقيقية مقابل خدمات في لدفاع عن الشغل الأعلى ضد المسيحيين.

وقد تحولت السلطة المحلية التي تتمتع بها هذه الأسر التي نكد تشبه الأعيان، في بداية القرن الحادي عشر إبان أزمة الخلافة، إلى سلطات سياسية بدأت تشهد لممالك الطوائف في هذه المنطقة، ومنهم بنو غرلون في ترويل وبنو قاسم في البونتي وبنو رازين في البرازين^(٦) (السهلة) وبنو ذي النون في منطقة أفليش ووبدة وقونكة. وبما يشير الدهشة هو أن أهل طليطلة بعد تجربة غير مفضحة، حاولوا فيها إدارة مدينتهم بأنفسهم ففشلوا وتنازلوا عنها طواعية وبدافع من بعض نفوسهم لأحد رؤساء البربر إبرهيم ذي الرن. وقد أدت هذه العملية إلى قيام الطائفة المحاوردة في بطليوس بطريقة لا تزال من الأمور العارضة غير المعروفة، بتنازل عمائل ومن دون صعوبات، لصالح سلطة ملكية ذات أصل بربري من بني الأفطس، وهي المدينة التي بقيت إلى نهاية القرن التاسع معقلاً للمقاومة الخاصة بالمعاصر المحلية. ففي القرن الحادي عشر وفي عهد ملوك الطوائف نرى مدينتين كانتا سابقاً لعهد الخلافة عنوان التمسك الشديد بالمعاصر محلية تخضعان لسلطة مملكتين بربريتين تذهيان بدورهما أصولاً عربية.

لم أنطرق في الفقرات السابقة إلا للاستيطان الأول للبربر في إسبانيا، الذي وقع بعد الفتح مباشرة في القرن الثامن. وسوف نرى عناصر مغربية أخرى تبعت الموجة الأولى وقدمت لاستيطان الأندلس بعد قيام الخلافة ثم بعد زوالها أيام الحكمين المرابطي والموحدي. ولكن الدين تكلمنا عنهم ستكون لهم أهمية كبيرة في ما يخص

(٦) يذكر ابن حزم أن بربر دزين استقروا في السهلة، وتلاحظ أن الاسم الإسباني الحالي للسهلة هو البرازين وهو مأخوذ من اسم بنو دزين. (الترجمة).

التركيبة البشرية لسكان الأندلس، فهم على الرغم من احتفاظهم بالسمات المميزة مدة طويلة، وعلى الخصوص ما يتعلق بها بالتقسيم القبلي والعشائري، قد تعرّبو، بسرعة عن ما يظهر من حيث اللسان، وقد رأينا أن النسب قد ذاب داخل العصر العربي لرعمهم أنهم يرجعون إلى أصول مشرقية، لذا أرى أنهم كوّنوا بصغة عامة عنصراً مهماً من عناصر الاستشراق، وسوف نجد من جهة أخرى بصفة مكررة في ما سوف يلي من هذا المعرض مراجع خاصة بالعنصر اليهودي، الذي يجب ألا ينسى في لوحة الخليط السكاني في الأندلس. فاليهود الذين اضطلعوا في عهد الفوطيين الغربيين، قد رجعوا على ما يظهر بأعداد مهمة إلى شبه الجزيرة، فنجدهم على الخصوص نجراً ووسطاء بين عام المروج وإسبانيا المسلمة. ولكنهم أقاموا كذلك ثقافة يهودية أندلسية لامعة تمت إلى دراسات الحياة الثقافية أكثر مما تمت إلى الحياة الاجتماعية. وقد برز الوجود اليهودي لقوي في الأندلس في عهد بني الغريلة اليهود الذين كانوا وزراء للملك الرييرين في غرناطة في عهد الطوائف في القرن الخامس الهجري. على أن هذه القوة ما لبثت أن صارت هشّة ومعرضة باستمرار لتحركات الرأي العام، فقد قتل الوزير الثاني خلال مظاهرة قام بها سكان غرناطة الذين قتلوا كذلك يهود المدينة، وعن الرغم من هذه التوترات المؤقتة فإن اليهود الذين هم من أصل وثقافة سامية كالعرب قد ساعدوا على نشر التأثير المشرقي في الحضارة الأندلسية.

٢ - العناصر المحلية

إن أهمية هذه الارستقراطية العربية البربرية التي تظهر في ثابتة قارّة بشكل متين، على مستوى انقباضين على رمام الأمور على الأقل في فترة قيام ملوك الطوائف، لا تدل أبداً عن احتفاء العناصر ذات الأصل المحلي، ولكنها فقط لم تكن تشعر واجهة الأحداث. وقد انقسموا كما نعلم إلى مولدين، وهم الذين اعتنقوا الإسلام، وإلى مستعمرين^(٧) بقوا على الدين النصراني، وأحبار هؤلاء الأحرار وعبرة، لأن الكتاب لتقليديين في القرن التاسع عشر وأحدهم بالذكر فرانسيسكو خافييه سيموني الذي كتب تاريخاً ضخماً تاريخ المستعمرين في إسبانيا ورأى فيهم حماة التقاليد الدينية الوطنية في وجه الفتح الإسلامي، قد استعانوا بجميع العفريات التي كانت متوفرة في هذه الحقبة من أجل الكشف عن أدنى أثر لهم في إسبانيا المسلمة. وساعدتهم في ذلك مجموعة النصوص اللاتينية الضخمة التي دلّت حول الخلاقات العقائدية التي أثارت هؤلاء المستعمرين الأندلسيين في القرن التاسع وعلى الخصوص في العشرة المأساوية المعروفة بـ «شهادة قرطبة» عام ٨٥٠م. ومن المؤكد أنه قامت في هذا العصر في

(٧) موررات هم نصارى الإيبان يتكلمون بالعربية وعرفوا بالمستعمرين. وكان العرب يسمونهم

بمعجم الدمه [المترجم].

قرطبة، ومن دون شك في مدن أخرى لم تذكرها المصادر والنصوص، مجتمعات مستعربة عديدة ذات ظروف اجتماعية متنوعة. وتجد من بين الأشخاص الذين تركوا لنا هذه النصوص، خارج دائرة الكليروس والرهبان العديدين ورجال الدين، أعداداً كثيرة من السحدر من أصل نبيل أو من التجار والكتاب وخدام قصر الإمارة والمسؤولين من الأعمال القانونية والضرائب الخاصة بالنصارى... الخ.

وتبقى المشكلة الأساسية المطروحة في تاريخ هذه الطائفة من المستعربين هي معدل النقص في حجمها الناتج عن اعتناق الإسلام والهجرة نحو شمال شبه الجزيرة خلال اضطرابات القرن التاسع والخلافات العرقية الدينية في ذلك العصر أيضاً. وقد استنتج المؤرخ الأمريكي ر. و. بوليت^(٨) في كتاب منير يقوم على استعمال معطيات أسماء الأعلام التي تقدمها معاجم الأعلام الخاصة بالعلماء، أن انقلاب النسبة العبدية بين المسلمين والنصارى لن يتم إلا في القرن العاشر الميلادي في زمن الخلافة لصالح المسلمين في الأندلس. ولكنه يعتقد مع ذلك أن هذه النتائج تبقى هشة بالنسبة إلى إسبانيا، لأنها تنبني على قاعدة ضعيفة من المعلومات. والواقع أن الانطباع الناتج عن قراءة تاريخ الأحداث المتعلقة بالثورات التي كانت تنفجر في جميع الجهات في العقود الأخيرة من القرن التاسع، وكيف كان يقضى عليها ببطء بفعل الجهد المتواصل لعبد الرحمن الثالث، يدل على أنها أخبار بلد قد دخل بشكل واسع في الدين الإسلامي، بما في ذلك المناطق القروية. ومع ذلك، فإن الجغرافي ابن حوقل الذي رآه سبائياً في منتصف القرن العاشر، يحكي في عبارة قصيرة ولكنها شديدة الدلالة، في معرض حديثه عن هذه البلاد، عن كثرة ثورات الملاحين لمستعربين للذين تستخدمهم الأرستقراطية الحاكمة في الأملاك الزراعية الكبرى، ومع ذلك فإنه من الممكن أن نفهم من كلامه أنه ينقل ما وصل إليه من أخبار أحداث قديمة وقعت في عصر الخلافة، وهي أحداث تبدو مستغربة في عصر الخلافة، ولكنها تتوافق مع ما تنقله أخبار الأحداث في نهاية عصر الإمارة.

أما عن زمن الخلافة، فإن الانطباع يوحي بتعايش أقل تراعاً بين العناصر المستعربة والسلطة السياسية والاجتماعية. والحالة المعروفة جيداً هي حالة ربيع بن زيد المعروف سابقاً برشموند - الموظف في القصر والذي كتب لعبد الرحمن الثالث التقويم القرطبي مشهور وقام بشغل عدة وظائف دبلوماسية (في جرمانيا وبيروطة) وكافأته بأسقفية إلبيرة. ومن الواجب أن نعترف أننا من جهة أخرى لا نملك إلا أسرار القليل من المعلومات الخاصة بهؤلاء المستعربين لهذا العهد، لأن المصادر الخاصة تدور في

Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in* (٨)

Quantitative History (Cambridge, MA. Harvard University Press, 1979).

معظمها حول السلطة ومن يحيط بأهلها. وقد بقيت مع ذلك مجموعات عديدة من المستعربين حتى نهاية عهد ملوك الطوائف؛ فعند احتلال النصارى لطليطلة عام ١٠٨٥م وجدت فيها عدة كنائس مع رعاياها. وقد بقيت وثائق تاريخية عربية وفيرة خاصة بالمستعربين (ولكنها كلها متعلقة بالعصر النصراني). كما يوجد قطاع من المستعربين لا يزال يشير الاهتمام على ما يظهر، وقد ذكر في عدة فقرات من الأحرار العربية الخاصة باستيلاء السيد على بلنسية، حيث كان هؤلاء في هذه المدينة في ذلك العصر. كما تشير مذكرات عبد الله أمير غرناطة كذلك من دون عموض إلى وجود طبقة شعبية نصرانية من الملاحين مهمة نسبياً في بعض القطاعات من منطقة مالقة في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي. أما في الطرف الثاني من السلم الاجتماعي فإنا نعرف بعض الأسماء لبعض الأعيان النصارى الذين كانوا في خدمة ملوك الطوائف، ولكنهم مع ذلك قليلون، وكانوا على ما يظهر من الحالات الشاذة.

وقد امتحنت هذه الطبقة الشعبية عنة شديدة من دون شك في عهد النور الذي ساد العلاقات بين النصارى والإسلام في عهد المرابطين، فنحن نعرف مثلاً أن سكان غرناطة قد حطموا عام ١٠٩٩م الكنيسة الأساسية للمستعربين الخاصة بالطوائف النصرانية نزولاً على أمر الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين كرمز لتشدد العمام. وقد اتخذت قرارات متشددة في نفي المستعربين جماعياً إلى المغرب الأقصى، وبخاصة بعد الحملة الكبيرة التي قام بها ملك أراغون ألفونس المقاتل عام ٥١٩ - ٥٢٠هـ / ١١٢٥ - ١١٢٦م عن الأندلس استجابة لنداء المستعربين الغرناطيين الذين أصابهم الخوف من دون شك من جراء وضعهم الخطير المتدهور باستمرار. ولكنهم لم يغادروا البلاد بصفة جماعية مع ذلك، لأن المصادر نفسها لا تزال تشير إلى وجود المستعربين في غرناطة بعد ذلك التاريخ. وكان عليهم أن يجصدوا للمرة الأخيرة عام ٥٥٧هـ / ١١٦٢م عندما استرجع الموحدون تلك المنطقة بعد حرب قاسية ضد أمير مرسية ابن مردنيش الذي كان قد احتلها بمساعدة علماء مستعربين من اليهود الذين يتخفون من أصولية لسلطان في مراكش. فلم يبق بعد ذلك في غرناطة سوى شريحة صغيرة اعتادت حتمال المدن والاحتقار حسب قول ابن الصيرفي الذي عاصر هذه الأحداث. ومن السهل أن تتصور تطورات مماثلة في جل المدن. أما المدن التي أعيد فتحها بعد منتصف القرن الثاني عشر الميلادي على الخصوص، والواقعة في المشرق وفي الأندلس، فإننا لم نعد نسمع في الوثائق شيئاً عن المستعربين فيها، ولم يعودوا يمثلون سوى أقباط لا شأن لها.

أما المسألة^(٩) فقد كانت مشاكلهم تطرح على صورة مغايرة تماماً. والمصادر

(٩) المسألة هم السكان المحليون الذين احتضروا الإسلام [الترجم].

لخاصة بالقرن الميلادي الثامن التي تتحدث عن الصراع بين العرب والبربر، ثم عن ثورات هذه العاصر المشرقية أو المفرية ضد سلطة الأمير الأموي، لا تشير كثيراً إلى هذه العاصر المحلية التي اعتنقت الإسلام وكونت ما يدعى بالمولدين. ولكنهم يظهرون في مكان لائق في الأخبار التاريخية منذ اللحظة التي بدأ بها هؤلاء المسمود الحدد يقاومون السلطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للأرستقراطية العربية البربرية التي قامت في البلاد منذ الفتح، ويقاومون إمارة قرطبة الشديدة الارتباط بهذه الطبقة الاجتماعية. وقد وقع يوم الحندق المشهور عام ٢٢٧هـ/٩٣٩م، يوم فتك الأمير الحكم الأول بعدد كبير من وجهاء طليطلة كي يقطع الطرق أمام كل تحرك من جانبهم فلم تملت هذه المدينة، التي كان أغلب سكانها من أصل محلي، الفرصة بعد ذلك طيلة القرن الميلادي التاسع في أن تثور على السلطة الأميرية. ولكن المعلومات التي نحصيها الأخبار لا تتجاوز أبداً السرد الجاف لتعدد الثورات، وهي لا تسمح بدراسة المجتمع انطليطلي في هذا العصر. ويقال الشيء نفسه عن تاريخ المدن الأخرى في عهد الإمارة مثل مدينة ماردة مثلاً. ففي الشفر الأعلى أو وادي بيزرو نجد معلومات أوفر حول الأسر الأرستقراطية المحلية التي دخلت في لإسلام مثل بني صمروم وبني شبرط، وأهمها جميعاً بنو قسي الذين تركز قوتهم الأصلية على نوع من الأعيانية في منطقة طليطلة. ونفخرس الجذور المحلية لهذه الأسر بمعنى لدرجة جعلتهم يحتفظون نسبياً بروابط الزواج مع أبناء همومتهم وخزولتهم في المناطق التي بقيت على النصرانية. وأشهر وجوههم موسى بن قسي الذي أقره محمد الأول أمير قرطبة هاملاً على سرقسطة ما بين ٢٣٨هـ/٨٥٢م و٢٤٦هـ/٨٦٠م والذي تروي إحدى الحكايات التاريخية لبحرانية أنه لُقّب نفسه بملك إسبانيا الثالث.

ثانياً: المجتمع الأندلسي في زمن الخلافة

بقيت مختلف العاصر العرقية والدينية التي يتكون منها المجتمع الأندلسي على شكل فسيفساء مكونة من مجموعات متجاوزة أكثر مما هي مصهرة لمدة طويلة، في حائط اجتماعي معقد من جراء التناقضات التي كانت تظهر بقوة مرات متعددة كما رأينا، وبخاصة في زمن الاضطرابات أو الفتنة في نهاية عهد الإمارة، في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن التاسع الميلادي، والعقدين الأولين من العاشر الميلادي، وقد ساعد على رجوع السلم السياسي والصلح المدني الإتهك الذي أصاب الطبقة الشعبية، وتزايد عدد المعتنقين للإسلام، والشعور المتزايد بضرورة الوحدة في الجماعة الأندلسية، وعوامل أخرى لا نعرفها. وكان العامل الأساسي في استرجاع سلطة الحكم المركزي على مجموع التراب الأندلسي هو الأمير الأموي الشمس عبد الرحمن الثالث أمير قرطبة، وذلك خلال الخمس عشرة سنة من حكمه الذي بدأ عام ٣٠٠هـ/٩١٢م. وبعد أن أعاد السلم ووحدة البلاد، وأعاد للسلطة هيبتها، دعا هذا الأمير

لنفسه باختلاف عام ٩٢٩هـ/١٥١٦م، فحمل هذا العمل، في العرب، اللقب الذي حمله أجدوده في الشام من عام ٤١١هـ/٦٦١م إلى ١٣٢هـ/٧٥٠م قبل أن يطيح بهم العباسيون وقد وصلت إسبانيا المسلمة تحت ظل هذه الخلافة القرطبية التي دامت أقل من قرن بقليل إلى أوجها السياسي الذي قام على تحقيق التوازن الاجتماعي، فرال التوتري الذي ساد في الفترة السابقة وقد قلت سابقاً إن هذا التوحيد قد ظهر لي على أنه قد تم تحت شعار العروبة اجتماعياً وثقافياً، عوضاً من شعار الانصهار العرقي لصالح عصر محلي مستعرب أو مولد بقي بعيداً في الظل طيلة هذا العصر

مهما يكن من أمر، فإنه من الصعب جداً وصف المظهر الاجتماعي الكامل للموس لعصر إسبانيا المسلمة خلال القرن الهجري الرابع/العاشر الميلادي. ذلك لأن المصادر الخاصة بهذه الفترة كانت شديدة الانحصار بحياة العاصمة دون غيرها وبالحكومة وبلاط عبد الرحمن الثالث الذي بنى مدينة ملكية دعيت مدينة الزهراء عن بعد بضعة كيلومترات من قرطبة، نزولاً، على المنحدرات الأولى للمرتفعات المشرقة على الضفة اليمنى للنوادي الكبير، وهي مدينة فسحة تتكون من قصور متعددة، ونحن لا نعرف عن هذه الفترة سوى شحوصات تحيط بالخليفة نزلت مجتمعاً مصغراً يلتقي فيه لأعيان من مختلف السلالات، هذا الاختلاف في الأصول والعمل الجماعي على خدمة الخلافة القوية جعل المجتمع الأندلسي يظهر على صورة وحدة قوية، ففي قمة الدولة يوجد أقرباء الأمير من أمعاء أسرته الأسوية ومن المنتسبين إلى القبيلة نفسها، قبيلة قرشبة عربية. ويتألف فريق من رجال الدولة الرفيعي المنزلة من أعضاء بعض الأسر العربية المتفاوتة من حيث نبل الأصل، ومنهم بعض الولاة لبعض المناطق ورؤساء الجيش. فقد نجح مثلاً أبو نجيب من مرسطة بالاحتفاظ بالسيطرة على الثغر الأعلى أو وادي إيسرو بشكل عام كما بقيت الأسر الكبرى الموالية للأمويين ذات الأصل الشرقي مثل بني جهود وبني شهيد وبني باسل على شكل سلالات ملكية، وقد راد نفوذها وتغلغلت بين الموظفين والوزراء وقادة الجيش، فكانت درع الدولة الأسوية في عهد الإمارة، وكان البربر على ما يظهر موجودين بكثرة في جميع المستويات في هذا التنظيم السياسي الاجتماعي: فكانوا إقطاعيين الثغور مثل بني رزين في حروب الأندلس أو علماء وفقهاء وصلوا إلى أعلى الوظائف مثل قاضي قرطبة الأكبر منذر بن سعيد البلوطي وهو كما يدل عليه اسمه من منطقة محص البلوط الحبلية الواقعة في الشمال الغربي لقرطبة المشهورة بكون سكانها قد انحدروا من أصول معربية. كما نجد حاشية أقل نفوذاً وأقل حضوراً من اليهود كالطبيب العالم حسداي ابن شبرط ومن البصري المستعربين كربيح بن زيد، صاحب التقويم القرطبي الذي سبق ذكره. وما لا شك فيه أنه وجد في البلاط في خدمة الحكم والإدارة موظفون بصري ومسلمون من أصل محلي بأعداد كبيرة، ولكنه كان من الصعب تمييزهم لأن أسمائهم لا تدل، كما هي الحال عند العرب والبربر، على أصل قبلي دقيق وبالتالي

على النوعية البشرية العرقية، وهم على كل حال ليسوا في الواجهة ولا يظهرون في المجتمع الأندلسي، الذي كانوا يؤلفون فيه من دون شك الأكثرية الساحقة.

ويظهر أن تعايش هذه العناصر ذات الأصول المختلفة، يدل على تلاحم شديد الاستيعاب على مستوى طبقة أصحاب المناصب الرفيعة حققته الخلافة في قرطبة في منتصف القرن العاشر. ويمكن أن نخرج بانطباع بأنه قد قام توازن قاز بين السلطة السياسية والمجتمع الذي كان يسير نحو الاستعراب والإسلام تحت راية حكم شرقي يسيطر عليه العرب والبربر. ولكن الواقع هو أن هذا النجاح الذي تم الوصول إليه كان مظهرًا حذاعًا. فسوف تفتح الهاوية بسرعة بين محيط حاكم يتزايد فيه الاصطباع يوماً عن يوم، محيط أجنبي عن البلاد، والمجتمع الأندلسي. وهو وضع ستكون له نتائج خطيرة على الخلافة الأموية. فسوف تتعزل سلطة الأمويين شيئاً فشيئاً عن الواقع الاجتماعي المحلي منبهة بقوى خارجية. وهو منحنى يبدو أن الظلم الإسلامية كانت تنحوه في العصور الوسطى، مما شكل تطوراً سوف يرسم خطوطه فيلسوف التاريخ الكبير وعالم الاجتماع ابن خلدون في ما بعد في القرن الرابع عشر الميلادي. فلن نجد هذه السلطة من تعتمد عليه سوى العناصر الأجنبية المؤلفة أساساً من البربر الذين قدموا حديثاً من المغرب، ومن المبيد أو تمس كانوا من الرقيق الأبيض الذين جيء بهم من أوروبا لغربية وأطلق عليهم اسم الصقالبة. أما الأولون فكانوا من المرتزقة الذين تم تجميعهم في إفريقيا الشمالية في إطار سياسة توسعية بدأت الخلافة في تنفيذها في ما وراء البحر المتوسط في الثلث الأخير من القرن ابتداء من خلافة الحكم لثاني (٣٥٠ - ٣٦٦هـ / ٩٦١ - ٩٧٦م) ثم بعد ذلك الوقت، على الخصوص خلال اديكتورية الوزير الأكبر العامري المصور من ٣٧٠هـ / ٩٨٠م إلى ٣٩٢هـ / ١٠٠٢م. فتكونت فرقة فرسان خفيفة شديدة المعالية استعملتها الخلافة في إسبانيا ضد النصاري كما استخدمتها في الحروب التي كانت تهدف من ورائها إلى السيطرة على بلاد مراكش أو المغرب الأقصى، ولم يكن عدد هؤلاء الفرسان كبيراً جداً، وربما وصل عددهم إلى بضعة آلاف، ولكنهم كانوا يؤلفون مجموعة متجانسة متماسكة في إطار عشائريهم وقبائليهم تحت إمرة رؤسائهم فلم يختلطوا بالمجتمع الأندلسي ولم يذوبوا فيه، فأصبحوا مكروهين من سكان قرطبة.

أما الصقالبة فقد كانوا يختلطون عنهم، وكانوا فريقاً من جماعة العبيد الذين نجدهم في الأندلس كما نجدهم في المجتمعات الإسلامية الأخرى في العصر الوسيط على جميع مستويات السلم الاجتماعي والسياسي. فالإسلام مثله مثل المسيحية لم يلع تماماً الرق الذي بقي واقعاً ثقيلًا في عالم البحر المتوسط في أوائل العصور الوسطى وقد صاحب الفتح الإسلامي تناقص في وقوع فريق من الشعوب المملوكة داخل حدود الدولة الإسلامية في العبودية، وعلى الخصوص في المغرب. وبعد أن اكتمل الفتح كانت مطالب العالم الإسلامي ملحة في هذا المجال فاضطر إلى إحضار العبيد من

حارج حدوده لتلبية كثرة الطلب. فكان العبيد القادمون من جميع السواحي يباعون في أسواق المدن الكبرى وفي قرطبة بخاصة في عهد الخلافة، فكان مهم السود «الذين حملوا من فريقيا العربية بطريق الصحراء، وكانت إسبانيا بخاصة مشهورة منذ القرن التاسع بصادراتها من الرقيق الأبيض الأوروبي القادم من ملاد الصاربي المعروفين بالسلافيين أو الصقالية. كان الجغرافيون العرب في العصر الوسيط يعتبرون بلاد السلاف قطراً واسعاً يصل من أحد أطرافه - الطرف العربي بالنسبة إليها - ببلاد الفرنج، وهذه بندورها تتصل بمسلمي إسبانيا وصقلية، كما يصل من الطرف الآخر، أي من الجنوب الشرقي، بالمشرق المسلم أي قزوين وخراسان، ولم تكن رؤية الجغرافيين هذه بعيدة عن الحقيقة، فكان الرقيق الأبيض يؤخذ من الطرفين وسُمي أهراده بالسلافيين، مهما كان أصلهم. وربما كان الكثيرون منهم قد جاءوا أصلاً من بلاد السلاف ووسط أوروبا بعد أن أسروا في الحروب الكارولنجية ضد ملحدتي هذه البلاد، وحملوا بعد ذلك بواسطة التجار الذين كانوا على ما يظهر من اليهود - ليعادوا لمسلمي إسبانيا. ثم عم هذا الاسم على جميع الأرقاء القادمين من أوروبا النصرانية عن طريق الأسر في الحروب مع إمارات شمال إسبانيا أو خلال العروات التي كان يشنها فرسنة الأندلس في القرنين الميلاديين التاسع والعاشر على سواحل عالية الجنوبية وسواحل إيطاليا وجزر البحر المتوسط. هؤلاء السلافيون أو الرقيق السلافي كانوا مفضلين في العالم الإسلامي. ولربما تكون شهرة بعض المرافء مثل مرفأ ألمرية مثلاً، الذي نما هذا النمو المدهش ترجع إلى تصدير الخصيان (للحاجة إليهم لخدمة الحرم). فكانت ألمرية مرحلة صفوى تجارية تأسست على أيدي تجار أندلسيين في نهاية القرن التاسع الميلادي. ثم أصبحت المدينة مركزاً كبيراً للتجارة المتوسطية في القرنين الميلاديين العاشر والحادي عشر. ويظهر أن بعض النصوص يشير إلى أن أولى السلع التي نظمت فيها هي سلعة الرقيق.

وكان العديد من هؤلاء العبيد معداً للخدمة في البيوت الغنية. كما كانت فئة أرقى تدعى فئة القيان أو الحواري والمحظيات والراقصات والمعنيات من متطلبات المحيط الأرستقراطي الشرقي والأندلسي، فكان يدرين في مدارس حقيقية ومؤسسات تنشأ لهذا الغرض. وكان من المؤكد أن عدد العبيد من هذا النوع مرتفع جداً. ويذكر ابن حزم مرات عديدة الحواري من النساء في أحاديثه التي يتضمنها كتابه المشهور طوق الحمامة في الألف والآخر. وفي الحقبة القريبة من نهاية عهد الخلافة وبداية عهد ملوك الطوائف تحكي إحدى الوثائق أن وزيراً من وزراء الملوك الأولين لمدينة ألمرية كان له حريم يآلف من خمسة من الحواري والعبيد الخدم. كما تحكي إحدى البوادر المعروفة الخاصة بهذه الحقبة، حكاية أحد سكان البيرة القريبة من عرناطة الذي وقع ضحية خدعة مضحكة تتعلق بحقيقة هاته الحواري. فقد كان يطمح إلى الحصول على إحدى الجميلات الأجنبية، إلى أن اشترى من سوق قرطبة بثمان عمل جارية قيل

لها بصرانية، وظهر له انها لا تعرف كلمة عربية واحدة، فحملها إلى داره في مركب فحم وكأنه وقع على أميرة حقيقية جاءت من وراء الحدود، إلى أن وصل قرب أسوار المدينة، حيث صاحبت المرأة، التي لم تكن إلا من مومسات الناحية، مادية دون أن تتمالك نفسها بالعربية، إحدى معارفها القديمت، عندما صادقتها فجأة، فانكشفت لخدعة الكبيرة التي نصبها التاجر العشاق للزبون الغفل.

وكان دور الخادم في المنزل يرتبط بمستوى الهيئة الاجتماعية والسياسية: فالخصيان كانوا أصلاً يحملون الخدمة الحريم عند الأمراء والأرستقراطيين خدمة قريبة جداً من المخدوم، وهي خدمة ذات أثر فعال في قصور قد تصحمت حاجتها إلى حد كبير ويدون قيس، فقد كان هناك آلاف الخدم ما بين ذكر وأنثى في قصر مدينة الرهراء ومنهم من تبوأ مناصب رفيعة عسكرية كانت أم مدنية. كما كنت تستخدم فرق كاملة من الجيش مؤلفة من السلافيين الذين كانوا يؤلفون مع البربر المغاربة النواة الدائمة الشديدة المصلاية والولاء لجيش الخلافة. ونحن لا نعرف على وجه لدقة أهمية عملية تجهيد الجيش التي تمت على يد الحاجب الأميري الكبير المنصور في السنوات الأخيرة لقرن العاشر الميلادي، ولكننا نعرف أن أحد أهدافه كان لمخيطم الإطار القبلي العشائري التقليدي للجد العربي الأندلسي، فالجيش أصبح يتألف أكثر فأكثر من عناصر غير عربية، وعلى الخصوص من البربر والسلافيين الذين كانوا أشد سلاسة وأقرب إلى الثقة بالنسبة لسلطات قرطبة.

ثالثاً: عهد ملوك الطوائف

هذه لتناقضات الاجتماعية السياسية التي أبرزناها بصورة جريئة، والتي ترجع من جهة إلى استيلاء الحاجب العامري على السلطة من دون أن يترك للخليفة إلا دوراً رمزياً، وإلى الوجود المكثف من جهة أخرى للعناصر الأجنبية في الهيكل السياسي والإداري للدولة، نجد من دون شك من الأسباب العميقة للأزمة الخطيرة لعهد الخلافة في السنوات الواقعة ما بين ٣٩٩ و٤٢٢هـ/١٠٠٩ و١٠٣١م عانتها فترة الفوضى هذه التي بدأت بثورة قرطبة فأطاحت بالحكم العامري ورلزلت أسس الخلافة واحتتمت سقوط الخلافة، فانهى النظام السياسي الموحد الذي عرفته لأندلس إلى ذلك الحين. وحل محله النظام الموزق لحكم ملوك الطوائف الذي ساد في القرن الهجري الخامس/الحادي عشر الميلادي في الجزء المسلم من شبه جزيرة. فبعد ذلك كانت قرطبة مركز حكم الخلافة، وكانت تكشف بأهميتها شمس باقي العواصم الإقليمية، أصبح كل إقليم قاعدة لسلطة سياسية جديدة، وأصبحت كل مدينة كبيرة في هذه الأقاليم عاصمة لدولة صغيرة. وبقي النموذج المدني لنظام السلطة في كل دولة من هذه الدول التي كوَّنت إسبانيا في عهد ملوك الطوائف على حاله. وكانت وصيفة كل عاصمة من هذه العواصم الجديدة هي وظيفة قرطبة عاصمة الخلافة ولكن

على درجة أقل من الأهمية. ولم يفكر أحد في الخروج عن هذا النظام الذي ظل يلعب دور المرجع بالنسبة إلى التنظيم السياسي والاجتماعي

ولا يمكن اعتبار عهد الطوائف على الخصوص، كما حاول البعض أن يظهره، على أنه عهد نشر الإقطاعية. فعلى العكس مما هو في الغرب في القرن الحادي عشر الميلادي، يرى أن المجتمع الأندلسي والدولة الأندلسية في هذا العهد قد أعطت العصور العسكرية المهمات التنظيمية لأنها بقيت إحدى مؤسسات التنظيم في الدولة، المهمة من دور شك والتنمية في بعض الأحيان، ولكنها لم تصل أبداً إلى حد تدمير الدولة كما فعلت الأرستقراطية الميالة نحو العسكر عند النصرانية الغربية السابقة للعهد الكارولنجي. فلم تحصل أية عملية استيلاء على القصور والفلاع وتحويلها إلى أملاك للوجهاء والأعيان، بل بقيت في مجموعها ساكنة محصنة ريفية بسيطة، وقد ظهرت إلى الوجود بشكل عام في فترة الاضطرابات في نهاية عهد الإمارة كتنحسينات حكومية ومقار للحاميات العسكرية. وعندما تذكر المصادر بعض الإشارات إلى عمليات قنطاع ملكية أو صربية لمائدة بعض العسكريين كما يظهر ذلك مثلاً في نهاية القرن في مذكرات عبد الله أمير غرناطة، فإن هذه الإقطاعيات لا تخرج عن إطار التنظيم الطبيعي للدولة التي تحتفظ بالمراقبة والتسيير. وكان العسكريون عندما يصلون إلى الحكم في هذه الإمارة أو تلك، التي تؤلف فيفساء السياسة الإسبانية المسلمة لهذا العهد، لم يتعدوا الوصول إلى قمة نظام حكومي يديرونه لصالحهم دون أن يحسوا جوهره أو يغيروه.

وكانت كل فئة حاكمة على رأس كل دولة من دول الطوائف تؤلف أرستقراطية يرجع أصلها العرفي إلى البربر كمامالك البربريين في غرناطة الذين ذكرناهم سابقاً، أو العرب، كما في اشبيلية وسرقطة مثلاً، أو الصقالبة كما في داية وألمرية، حيث كان بعض الرؤساء من العبد الذين نجحوا في الاستيلاء على الحكم. وكانت تشكل حول الأمراء أرستقراطيات حاكمة وورراء وكتاب أدباء ورؤساء الإدارات والحيش، فكانوا يؤمنون المستوى الأعلى للمجتمع، أو الخاصة، فهم العنة المستفيدة من نظام لدولة هذا مقابل الطبقة الشعبية العامة المؤلفة من الرعية. ولا بد من ذكر طبقة العلماء، أو الفقهاء، من بين العنات الاجتماعية المحظوظة، فهم شيوخ الإسلام والعارفون بالفقه القانوني والديني، فكانوا عتصراً فعالاً من عناصر الشعب، وكان على الدولة أن تتعامل معهم وتحسب حسابهم إذا أرادت أن يكون لها زمام البلاد. ولم يكن ممكناً الوصول إلى مكان رفيع في المجتمع دون الحصول منذ البداية على تكوين قانوني فقهي ديني فهو قاعدة لثقافة الإسلامية في العصور الوسطى. فكان الشبان الذين يهياون لوظائف الدولة الكبرى يختصون بعد ذلك في الآداب التي تمكسهم من الأساليب الحسيلة، وهو ما تتطلبه المراتبات من أجل تدوين الوثائق الرسمية. أما الذين يتعمقون في الدراسات القانونية والفقهية والدينية فكانوا يتهياون لوظيفة القاضي، والمستشار

والفتي وقريء لقرآن وواعظ المسجد وإمام الصلاة. هذا النظام الديني الفقهي يمثل عن التنظيم الإداري للدولة، ولكنه في الواقع لا توجد حدود فاصلة تماماً بين هذين الميدانين.

وسوف يتبين بسرعة أن نظام الطوائف هنا غير قادر على حماية نفسه من صعط ملوك الصاري المتزايد، الذين انقلبوا وأصبحوا أصحاب المبادرة يوماً بعد يوم مستعدين إلى مجتمع صراني بدأ بالحركة بعد انضمامه إلى الغرب الإقطاعي وانتدبه المتزايد إليه فاضطر حكام الدويلات المسلمة إلى شراء السلم من جيранهم الشماليين بدفع جزئي بالعضة باهظة (بارياس)، كان لها من دون شك آثار اجتماعية وسياسية، ومن المؤسف أنه لا نجد لها وضحة بسبب قلة المصادر الدقيقة الكافية. وقد ترك ابن حزم القرطبي بصاً مثيراً بشكل خاص، كتبه في منتصف القرن، يشير بصفة بلاغية إلى هذه العلاقات التي قامت في إطار تنظيم الدولة لاقتصاد نقدي، بين مختلف الفئات الاجتماعية والمهنية. فهو يحتاج بشدة على الصرائب التي تخرج عن الحد القرآني - بمعنى ذلك أنه يجدها مبالعاً فيها - والتي يفرضها ملوك الطوائف على الرعية، ويعتلف الصافي الذي يستخدم أموال الخراج لدفع أجور الجند الذين يحمون سلطانه. فالعسكر (طبقة الحاكمين) يستخدمون بدورهم هذه النقود لشراء الحوائج، وبخاصة المصنوعات التي يبيعها التجار والصاع في المدن، وهم بدورهم يشترون بهذه الأموال ما يحتاجون إليه من رعايا آخرين لهذا الطاغية. فتتحول القطع الذهبية والفضية إلى... عجالات تطوف وسط نيران الجحيم^(١٠).

وهكذا يرى الفقيه المتشدد ابن حزم أن جمهور المجتمع قد فسد بتدوّل النقود، التي أصبحت من المحرمات من جراء عدم شرعية الخراج. وكان ابن حزم نفسه، الذي كان نافذاً شديد القسوة في زمانه لا يتوقف عن مقارعة الوسط لرسمي فكسب عداءه، وأرهم على قضاء آخر حياته في عرلة متعالية، وقد ترك لنا في إحدى كتابات شبابه صورة ألطف لمجتمع زمانه، وقد سبق ذكر كتابه طوق الحمامة الذي كتبه عام ٤١٨هـ/١٠٢٧م بعد ثلاث سنوات من زوال خلافة قرطبة، في الوقت الذي رسمت فيه جغرافية دول ملوك الطوائف هملياً. وقد أجبرته اضطرابات قرطبة، وهو ابن وزير الخليفة، إلى اللجوء إلى إسبانيا الشرقية حيث أقام عدة سنوات في مدينة شاطبية وهي بمثابة بلدة متوسطة المساحة. وكتابه هذا هو أشهر كتبه وأكثرها شعبية إلى يومنا هذا في إسبانيا، فهو يتكلم فيه عن الحب والمحبين بطريقة سرد الأمثلة المروية من تجاربه الذاتية ومن تجارب الآخرين أيضاً وقد نجح بحسب عبارة المستعرب خوان

Miguel Asín Palacios, «Un códice inexplorado del Cordobés Ibn Hazm», (١٠)

Al-Andalus, vol. 2 (1934), p. 40.

قريبه «في أن يستخلص من الأمثلة المروية ومن التعريف الواقعي للشخصيات التي عاشتها بنحمتها ودمها، جوهر العشق الخالد على مر القرون والحضارات»^(١١). ولكن الطوق يمثل كذلك وثيقة اجتماعية وفلسفية مثيرة جداً وملثمة بالدلالات المهمة في ما يخص العقيدة الأندلسية وقضايا المرأة في المحيط الأرسقراطي.

وقد استطاع مؤلفون عديدون أن يستخلصوا النتائج الخاصة بطبيعة الحضارة الأندلسية من كتب الأدب، ومن شعر عهد دول الطوائف، ومن مؤلفات ابن حرم بخاصة. وقد اعتبر هري بريس في كتاب له مهم عن الشعر الأندلسي العربي المصحيح أن المرأة الأندلسية كانت تتمتع بوضعية أكثر ليبرالية من وضعية أحوال في المشرق الإسلامي، وهو أمر يكشف عن الجذور العربية العميقة لنفسية أهل الأندلس وعاداتهم، والذي لم يتعربوا ولم يستشرقوا إلا سطحياً. وقد ذكرت سابقاً أن على هذه التفسيرات أن لا تكون قطعية، كما يبدو لي. ففي ما يتعلق بوضعية المرأة على الخصوص، اعتقد أن الاحتباس لم يكن كافياً فلم يتنبه المؤلفون إلى أن النوادر المروية التي اتخذت دليلاً تتعلق بساء من تلك الطبقة التي أشرت إليها سابقاً وهي طائفة القيان والجواري، أي الرقيقات اللواتي تم إعدادهن للرقص والعناء من أجل تزيين مجالس الرجال في المجتمع الأرسقراطي. كما تم إعدادهن لفراش السيد، فلم تكن إذن تلك الليبرالية السلوكية إلا من نتائج ارتباط وضعهن الاجتماعي «المهني»، ولم تكن هذه الحرية لتذهب أبعد من الحدود العقابية التي تنظم شروط عملهن، ويظهر أن وضعية المرأة الحرة، باستثناء بعض الحالات المشهورة - كحالة الأميرة الأميرة ولادة التي شاعت أخبارها في قرطبة في عصر ملوك الطوائف لأنها أقامت في قصرها ما يشبه الصانرات الأدبية - وبالاخص النساء العربيات المولدة، كانت مثلها مثل ما هو معروف في البلاد العربية المسلمة تخضع للضرورات الأساسية التي تستلزم واجبات المحافظة على الشرف والنسب، ولم تكن تتمتع بأي شيء مخالف لما هو سائد في المجتمع المدني في الشرق الأوسط في ذلك العصر.

رابعاً: الأندلس في ظل الحكم الإسباني - المغربي

منذ بدء السنوات الأخيرة للقرن الحادي عشر وقع الأندلسيون في عائل الأحياء تحت سيطرة سلطات سياسية مغربية. فقد تدخل المرابطون أولاً في شبه الجزيرة تلبية لداء ملوك الطوائف والرأي العام لأجل حماية الإسلام في شبه الجزيرة من تهديدات الصاري، ثم تدخل الموحدون الثائرون على سابقهم المرابطين وحلوا محلهم ابتداء من منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. وقد قامت

بعض الحكومات الأندلسية خلال الأزمة التي سبقت دخول المرابطين، وحين سقوط الموحيدين، ولكنها كانت خاطفة، وهشة عموماً، فلم تدم طويلاً، ويظهر تاريخها عامصاً ومشوشاً. وأهم هذه الإمارات المحلية التي قامت ما بين ٥٤٢ و٥٦٨هـ/ ١١٤٧ - ١١٧٢م إمارة ابن مردنيش في مرسية التي قامت في المنطقة الشرقية بعد سقوط المرابطين بقليل، واستطاعت أن تصارع بضراوة توسع سلطنة الموحيدين وأن تقاومهم طيلة عشرين سنة قبل أن يتعلموا عليها. ولكننا لا نعرف تقريباً شيئاً عن التاريخ الداخلي لهذه الدولة التي قامت في شرق شبه الجزيرة. ويظهر أن كتب الأعلام من العلماء التي يمكن اعتبارها من أهم المصادر في ما يخص الطبقة المثقفة ورجال الدين لم تهتم إلا بالتنظيم الاجتماعي الذي يرأسه فريق من المرابطين بالسلطة وبرجال العلم والدين، والذي لم يطرأ عليه أي تغيير في العهد المريني.

وتبقى المشاكل الواضحة في هذا العهد هي تلك التي تتعلق بالقضايا الثقافية والاجتماعية. وقد نجحت حركة المرابطين التجديدية في المغرب وفي إسبانيا في فرض تطبيق تام لقواعد الإسلام، وذلك بتوافق مع المذهب المالكي الواسع الانتشار في الغرب الإسلامي منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. فقد تغلبت هذه المدرسة الفقهية الشديدة المحافظة، على جميع المذاهب الإسلامية الأخرى، وقد سخرط الحكم فكرياً في أشد المذاهب تضييقاً وتحجراً، واتبع نصريف الأمور بصورة تفيدية آلية يفرض تراث فقهي قام خلال قرنين أو ثلاثة من قبل، على أيدي فقهاء مشرقيين ومغربيين ورفعوا هذه المؤسسة على اكتافهم. ثم انحرف الاتجاه عن اعتماد هذه النصوص التأسيسية نفسها شيئاً فشيئاً نحو الاعتماد على مقتطفات منها، أدنى قيمة، مكتوبة بأيدي الشراح والمختصرين من الدرجة الثانية. أما في الشرق فقد برزت اتجاهات فكرية ودينية جديدة، انتهت بتجديد الإسلام على قاعدة وحدت بين العبادات والمعاملات التي تدعو إليها السنة ويدعمها الطموح نحو مذهب أقرب إلى الوجدان الذي تنحو نحوه المرق الصوفية المعتمدة المنتشرة في مجموع العالم الإسلامي. وكان من ألمع الأسماء في هذه العملية التوحيدية اسم الفقيه العالم الديني الغزالي المتوفى عام ٥٠٥هـ/ ١١١١م في إيران، وقد لاقت مؤلفاته على الفور شهرة واسعة واحتضنها المعكرون وأصحاب السلطان.

لقد كان تشدد المذهب المالكي عند المرابطين، إذن، على الرغم من توافقه مع اسمة التي بقي أكثر علماء الأندلس أوفياء لها، في تناقض مع تطور الاتجاه لعام نحو وجدان ديني جديد، وقد ظهر هذا الاتجاه في الأندلس كما في البلدان الأخرى في حركات التمرد ذات الميول الصوفية، وفي بروز نظريات تبحث عن بديل لهذا الفقه الجامد للمذهب الرسمي. وقد ظهرت هذه الحاجة لفكر جديد منذ القرن الحادي عشر عند مفكر هو ابن حزم الذي كانت لميوله الظاهرية المضادة للمالكية أصداً تغري المفكرين في عصر الموحيدين. ولكن أفكار الغزالي بدأت تنتشر في النصف الأول من

القرن الثاني عشر على شكل صوفية شعبية ذات صبغة انتظار خلاص سياسي يمكن تتبع نموها في نهاية عهد المرابطين في عدة مناطق، وفي المحيط القروي على الخصوص الذي لم يزل واقعاً تحت مراقبة المحيط المدني للمعها، وهو حاصل في إشبيلية وحول المرية وفي الجرف. هذه الملاحظات توحى بوجود معارضة اجتماعية بين المدن والأرياف الأندلسية، ولكن من المؤسف أنه لا يمكن التأكيد منها لانعدام المصادر اللازمة.

وتبقى حركة الجرف أوضح حركة معروفة في الأندلس، وهي لا تختلف كثيراً عن حركة الموحدين. فقد قام أحد اللاترين الذي تتارعه الصوفية والسك، بالوعظ، وكان يتوجه به على الخصوص إلى سكان المجموعات القروية فانتهى إلى قيام ثورة في هذه المنطقة التي كانت تنتمي إلى مذهب المرينيين الذين يقودهم الزعيم ابن قسي الذي نصب نفسه «ماماً» أي مبراً دينياً وسياسياً لهذه الجماعة المسلمة. وكان حكم المرابطين يلفظ أنفاسه بعد أن أصبح متفجراً من داخله في المغرب بعد الانتصارات الوطيدة التي كان يسجلها الموحدون اللاترون في الأطلس خلال الربع الثاني بكامنه من القرن الثاني عشر الميلادي. وقد واكب سقوط المرابطين في الأندلس حركات أخرى ثورية ذات طابع خاص في قرطبة وبلنسية ومرسية والمرية ومدن أخرى غيرها، حيث قلد الناس غالباً السلطة للقضاة العاملين فيها. ولكن المعلومات التي لدينا عن هذه الاضطرابات المعقدة في هذه الحقبة المضطربة التي تتزامن مع سقوط سلطان المرابطين وقيام حكم الموحدين خلال صعوبات كثيرة لا تسمح لنا برؤية الملامح الأساسية لتاريخ المجتمع، الذي يبقى مشوشاً. وأكثر ما يمكننا فعله هو إقامة جدول للمظاهر الأساسية للحياة المدنية، وحياة الريف في عصر الامبراطوريات الإسبانية المغربية.

١ - المجتمع المدني وإطاراته التأسيسية في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي

لا توجد أية دراسة شاملة حول الحياة الاقتصادية والاجتماعية خلال هذه الحقبة، ومن الممكن استخدام المعطيات التي قدمها ليثي - بروفسال في كتابه المعروف تاريخ إسبانيا المسلمة وسحبها دون شك على القرنين الهجريين السادس والسابع/الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، شرط التنبيه إلى الفارق الزمني للأحداث وقد سبق القول إن أحد الأمور الأساسية في اختلاف عهد الخلافة عن القرون التالية يتمثل في الانحطاط النسبي لقرطبة، التي كانت قد تضخمتم بشكل مزيف في القرن العاشر، وفي ازدهار عدد من مدن الأقاليم التي انتعشت بصعودها إلى مستوى عاصمة في عهد ملوك الطوائف. وقد احتفظت مدن الأقاليم هذه إلى حد ما بأهميتها خلال القرن الثاني عشر، ولكن بعضاً منها وقع في أيدي التنصاري مبكراً مثل طليطلة على

الخصوص عام ٥٧٨هـ/١٠٨٥م وسرقسطة ٥١٢هـ/١١١٨م. وقد تناقص عدد سكان قرطبة لدرجة خطيرة من جراء الصراع المدني الذي مزق الأندلس في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي، بحيث إنها لم تقوم بعد الدمار والهجرة اللذين أصاباها في سنوات الاضطرابات إلا بصعوبة. ومن أخبار ابن صاحب الصلاة (في النصف الثاني من القرن الثاني عشر)، عندما عادت سلطة الموحيين بعد الاحتلال المؤقت خيوش ابن مرديش أمير مرسية، فقد كتب يقول إن عاصمة الخلافة لم يعد يسكنها إلا اثنان وثمانون ساكناً، يمكن أن تنصبرهم من أفراد الأسر الوجيعة، ولكن الدمار على ما يظهر كان تاماً، بحيث وجب إعادة بناء البيوت والقصور التي دمرتها الحرب. وقد كان مصير المربة على الصورة نفسها، وهي التي احتلها القشتاليون ما بين عام ٥٤٢هـ/١١٤٧م و٥٥١هـ/١١٥٧م فلم تعتمد على ما يظهر مستوى السكان ومستوى النشاط اللذين جعلها منها أيام المرابطين أحد مراكز الاقتصاد الرئيسية في شبه الجزيرة.

ويجدر بنا أن ننبه على أن التركيبة البشرية للسكان الأندلسيين التي كانت مهمة جداً أيام الخلافة لم تعد ذات بال في القرن الثاني عشر الميلادي. فالأندلسيون على ما يظهر قد أهملوا فكرة الاختلاف العرقي، فالمناصر السلافية والبربرية التي كانت تميز في لقرن الحادي عشر قد نسيت ذلك، كما زال التفريق الذي كان واضحاً في عهد الإمارة بين المؤلدين المحليين والعرب والبربر. وكان الكثيرون من مسلمي شبه الجزيرة يتمتعون بالنسب العربي، وقد يكون سبب ذلك الانقراض والأرستقراطية، في صف المسيرين ولي يحيط العلماء على الأقل. فكانوا يعتبرون أنفسهم من العرب مهم كان أصلهم حقيقي، وهذا يتميرون عن البربر المقاربة الذين يؤلفون إدارات الحكم والجيش. ولم يكن التوافق غالباً بين المسلمين والإفريقيين، إلا أنه ينبغي عدم المبالغة كذلك بين تعارض الأندلسيين وحكم المرابطين والموحدين. بعيداً عن فترات الأزمات الحادة. وما لا شك فيه أن الأرقاء كانوا متبعضاً متصلاً لتجديد السكان، ولكن معرفتنا عنهم أقل في هذه الحقبة من سابقتها. ويمكن الظن بأن استيراد العبيد، من الإناث على الخصوص، في العقود السابقة قد ولّد نوعاً من الاحتلاط السكاني، ويظهر أن بعض الرقائق النصرانية المتعلقة بالاستيلاء على مورقة من قبل القشتاليين عام ٦٨٦هـ/١٢٨٧م الخاصة بنقص عدد العبيد من السكان تدل على أن أغلب سكان الجزيرة كانوا يعتبرون من السود أو من الخلاصيين، ولكن من اللارم إيجاد وثائق أخرى حتى نستطيع استخلاص أرقام تكون مقبولة لمجموع الأندلس أكثر من هذه الأرقام التي تشير الدهشة ولتي لا تخص، من جهة أخرى، إلا فريقاً واحداً من العبيد.

ولقد رأينا أن المؤلدين العرب يميزون بين طائفتين اجتماعيتين من سكان الأندلس؛ الأولى هي الأرستقراطية، أو الخاصة، المؤلفة أساساً من حاشية لقائمين على الحكم والإدارة وحاشية القصر والجيش والجهاز الإسلامي (القضاء)، أي مجموع الورياء ولكتب من المستوى الرفيع، ورؤساء المصالح الحكومية وكبار موظفي

الإدارات الإقليمية، يضاف إليهم الأدباء الذي يعيشون في كنف السلطة وسحبة طبقة العلماء أو الفقهاء الذين يقومون على المسائل الدينية والإدارية المدنية (لقضاة، والمحاسبون، ... إلخ) والثانية هي طائفة العامة من الناس المؤلفة من مجموع الرعية، مشككة من داعي الضرائب والمهنيين وصغار التجار والمتوسطين، وعامة العلاحين في أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية المختلفة، الذين يعيشون سواء في المدينة أو ضواحيها أو السواحي القروية التابعة مباشرة للهيئة المدنية فتعمل على تربية حدائقها ومحاصيلها، أي السهل المحيط بها الذي تقوم فيه زراعة مكثمة (وتسمى أيضاً هذه المنطقة «الرعية بمعنى «القطيع»). ويظهر أن طبقة الخاصة كانت تتألف في جزء كبير منها من يعيشون على رواتب ومعاشات تدفعها الخزينة أو بيت المال. ومن المؤكد أن الخاصة كانت تعيش كذلك من مداخيل عقارية مما يؤكد وجود أملاك كبيرة. ولكن الوثائق لا تظهر ذلك بوضوح في ما عدا أملاك السلطان، (التي لا نعرف عنها كذلك هل هي متميزة عن بيت المال). وفي مصادر الموحدين مثل مذكرات الأمير عبد الله نلاحظ وجود أقطاع عقارية أو ضرائب لا نعرف طبيعتها الحقيقية بالضبط، وهل تدخل في ما يسمى الإقطاع في المشرق الإسلامي. ولكنها على ما يظهر لن تأخذ الحجم نفسه من الأهمية في الأندلس حتى ولا في الممهور السابقة التي هي من دون شك أدنى مما كان في المشرق، وهكذا لا يرى في النظام الاجتماعي السياسي الذي احتفظ في عهد المرابطين والموحدين بارتباطه المركزي الشديد بالدولة أي تشويه أو انحراف نحو الإقطاعية.

كانت المدن الأندلسية تنظيمات مهمة بالنسبة للمعصر، وقد جرت محاولات لتقدير عدد السكان عن طريق تحديد متوسط إجمالي، انطلاقاً من المساحة الواقعة ضمن الأسوار. وأكثر هذه التقديرات قبولاً حسابات ليوبلندو طرين بالباس، الذي يحسب عدد سكان الهكتار ٣٥٠ شخصاً. فتكون الأرقام المقبولة بصفة عامة في القرنين الميلاديين الحادي عشر والثاني عشر هي: ٣٧٠٠٠ نسمة في طليطلة (١١٦ هـ) وتكون بذلك من أكبر المدن، ثم ٢٧٠٠٠، في ألمرية (٧٩ هـ) في أيام عزها، ثم ٢٦٠٠٠ في غرناطة (٧٥ هـ) و١٧٠٠٠ في سرقسطة (٤٧ هـ) و١٥٠٠٠ في مالقة (٣٧ هـ)، وتصل المساحة داخل سور بلنسية إلى ٤٤ هكتاراً، فيكون عدد سكانها بالتقريب ١٦٠٠٠ نسمة، وهو رقم نجده بطريقة أخرى انطلاقاً من عدد الدور الموجود في كشف المدينة الذي سجل عد استعادتها على أيدي النصاري. وتكون أهم هذه المدن مدينة شيبيلة التي وصلت في القرن الثاني عشر الميلادي داخل سورها تحت حكم المرابطين والموحدين إلى مساحة تقرب من ٢٠٠ هكتار (وهو تقدير يختلف باختلاف المؤلفين)، مما يتناسب مع ٧٠٠٠٠ نسمة. وعلى ما يظهر لم تكن كل هذه المساحة مبنية، فحين، إذن، أمام مجتمع مدني واضح حتى لو أخذنا هذه الأرقام بحذر وكانت كل مدينة من هذه المدن المهمة تلعب دور المركز بالنسبة إلى منطقة

مفيدة به اقتصادياً وسياسياً وجنائياً، وقد قامت عمالك الطوائف حول هذه المدن الإقليمية، كما قامت من بعد الحكومات الكبرى المستقلة في العصور التالية (بلنسية ومرسية والمرية ومالقة وجيان، أو حول مراكز أشد تواضعاً مثل سيلب (Silves))

وسنحرف عن هذا المظهر اللطيف عن طريق الجغرافيين بصورة أفضل نسبياً، وأشهرهم الإدريسي المتوفى ٥٦١هـ/١١٦٦م. وهو مظهر لا يختلف عما نعرفه عن المدن الإسلامية التقليدية، والمغربية على الخصوص. فهناك القسبة التي تشرف غالباً على المدينة والتي تسكنها حامية حكومية يسيرها قائد (شاطبة، أوريولة وبطليوس...) وقد تكون قسبة بعض المدن محل إقامة الأمير (المرية ومالقة) الذي يمكنه أن يقيم في قصر حكومي في مدن السهول (الكازلر: القصر) (قرطبة، بلنسية، مرسية، إشبيلية). أما نقط التجمع الأساسية في المدينة وأماكنها العامة فهي: الجامع الكبير (أهمها جامع إشبيلية الذي بنه الموحدون) والحمامات والأسواق والخانات وكانت الإدارات العامة تعهد مبدئياً للموظفين الذين نجد لهم صورة مفصلة في كتاب الحسية لابن عبدون الإشبيلي الذي كتبه عام ٥٠٠هـ/١١٠٠م في بداية عهد المرابطين، والمحتسبون هم شرطة الأسواق. فيقوم المحتسب أو «صاحب السوق» على أمور الأبهة والطرفات وسلوك الناس فيراقب على وجه الخصوص الخانات وأمكنة الدعارة، فقد كانت النساء يذهبن بمفردهن بداعي زيارة القبور التي تصبح بذلك أماكن خاصة للمواعدة. أما الإدارات المدنية الأخرى فهي مراكز الشرطة (صاحب الشرطة) وديوان المدينة (صاحب المدينة) ولكل من هذين الموظفين أعوانه الخاصون (الأعوان) الذين قد يصل عددهم إلى عشرة في كل حي في مدينة مثل إشبيلية. فإذا أحداً كلام ابن حلدون يكون مجموع الموظفين الذين تعينهم أو تخلعهم السلطة السياسية (السلطان) تحت إمرة أرفعهم درجة وهو القاضي، أي الحاكم الشرعي، الذي يكون بجانبه تابع له يدعى الحكيم أو قاضي الأمور البسيطة، وعدد من الملحقين المكلفين بتسجيل عقود الكاخ والإرث،... إلخ. وكان من خصائص الأندلس تلك الأهمية التي تولي المجالس الثوري. والمجلس مؤلف من أصحاب الفتوى (فقهاء ومستشارون) الذين يساعدون القاضي الأول. ويرى ابن حلدون أنه من المفصل أن يكون للقاضي علاقات خاصة مبنية مع وزير الحاكم. وقد كان تنظيم المدن الأخرى من دون شك على النسق نفسه ولو كان الموظفون المرتبطون بالقاضي أقل، وأن القضاة لم يكونوا ممثلين في جميع النواحي.

ويجب أن نعترف أننا لا نعرف جيداً حقيقة وجود طبقة من كبار التجار ولا الدور المناسب الذي يستند إليها في هذا المجتمع وفي الاقتصاد الذي يقوم عليه، ولا حقيقة المادلات على مستوى المسافات الكبيرة. والطبقات الاجتماعية التي تظهر في طبقات الشعراء والأدباء التي يدرسها ابن سعيد في النصف الأول من القرن الهجري السابع/الثالث عشر الميلادي ليس فيها ما يدل على «مورجوانية». ولا يمكن الأدباء، في نظره، إلا أن يكونوا ملوكاً أو وزراء أو كتاباً أو قضاة أو موظفين، وقواداً أحياناً

ويقول آخر يجب أن يكونوا من العاملين بصفة أو بأخرى في جهاز الدولة الإسلامية. أما الأحبار الخاصة بالتجار بصورة عامة فهي قليلة وغالباً غامضة. ولأحبار الوحيدة الدقيقة هي الناحودة من وثيقة الجنيزة في القاهرة التي تتحدث عن تجار يهود من المرية في عهد المرابطيين. وتدل بعض كتابات القبور في المرية التي ترجع إلى هذا العهد على أن أصحابها ليسوا من هذه المدينة بل من مدن أندلسية أخرى ومعصهم من الإسكندرية. ويذكر الجغرافيون النشاط التجاري المهم جداً في هذه المدينة التي كانت أحد أهم مراكز المتوسط العربي. كما نعرف أن أهم مراكز الحياة الاقتصادية كانت في كل مدينة تدعى القبطية حيث تتركز تجارة التحف والطرف ولكن كتب خمسة لا تزودنا كثيراً بالتفاصيل الدقيقة الخاصة بالتجارة الصغيرة في الأسواق التي كان يقوم عليها عدد كبير من المهنيين والباعة الذين يشتغلون في أمور مختلفة عديدة ترتبط بدورة المدينة على مستوى متواضع. ولا رننا بأمل في الحصول على معطيات جديدة وفيرة في هذا المجال وفي مجالات أخرى من مجموعات الفناوى لكبار النقضاة لذلك العهد، والتي شرع باستغلالها من عهد قريب.

وقد بدأ دور الأقليات اليهودية والمسيحية، التي كانت لا تزال مدموعة في القرن الحادي عشر الميلادي كما قلت سابقاً، يتناقص في القرن الثاني عشر الميلادي، وعلى الخصوص في عهد الموحدين على ما يظهر. ولا بد من أخذ عمليات اعتناق الإسلام، التي كانت تتم بصورة عموية عورية أو بغيرها في الاعتبار، وعمليات الهجرة والنزوح وبعض الأحيان النفي والطرود التي حصلت في أرملة التشدد المتبادل بين الصاري والمسلمين في عهد الحروب الصليبية وحروب الاسترداد. ففقد المجتمع الأندلسي تدريجياً صفة التعدد العرقي التي طالما وصفت بالنسبساء العرقية البشرية والدينية والثقافية إلى حد ما، تلك الصفة التي كانت تميزه في عهوده الأولى، ليصبح مجتمعاً مسلماً وعربياً في أهليته. ولم يبق لنا مستند واحد عن اللغة الرومانسية المحلية بعد لقرن الحادي عشر الميلادي وقد برهن المؤرخ الأمريكي ر. أ. بيرنز جيداً عن هذه الحقيقة في مطقة بلسية ومربية حيث لم يستطع المسلمون المحليون التعاام مع الطائفة الخند في حرب الاسترداد التي وقعت في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي إلا بواسطة المرحمين الذين ذكرتهم المصادر المصرية. وهذا التوحيد الثقافي يصح في المحيط القروي كما يصح في المحيط المدني، مما جعل العاري النصراني يجد نفسه أمام مجتمع متجانس في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين/ السادس والسابع الهجريين.

٢ - المجتمع القروي

إننا لم ندرس الهيئة الاجتماعية التي كانت منتشرة في القرى الأندلسية إلا قليلاً، لأن اسقص في المصادر لا يسمح بمقاربتها إلا بصعوبة. وعالماً ما يوصف

أفراد هذا المجتمع بكلمة «بؤساء» القرى الإسلامية في الأندلس. وقد ارتبطت معيشة عمال القرى اقتصادياً واجتماعياً وخراجياً بالمدن التي استغلّتهم بشكل مستمر وكانت أداة هذا الاستغلال عياب الملكية الزراعية الكبرى. وتستند هذه النظرة إلى الأمور بدرجة أولى من دون شك إلى كتلة السكان الكبيرة المؤكدة للمدن، ثم إلى كثرة تكرار الاستثمار المشترك في المستندات الوثيقة ومجموعات الاستشارات القانونية أو الفتاوى وقد تم رسم صورة حديثة مختلفة كثيراً لهذا المجتمع القروي استناداً إلى وثائق نصرانية حول المسلمين أثناء حروب الاسترداد وعلى معطيات جهرية أثرية. ملاحظ مثلاً في منطقة بلنسية وجود تجمعات قروية كثيفة تدعى الجماعات التي تتصل مباشرة بالملك أو بالسلطات الجديدة المؤلفة من الأعيان في غالب الأحيان في الحفاظ على الشروط الجبائية السابقة نفسها، وذلك بالاستناد إلى مصادر نصرانية معاصرة لفترة احتلال القشتاليين والأراغبيين للبلاد، وهي مصادر وفيرة نسبياً. وعلى العكس من الفكرة السائدة حول وجود ضرائب مرهقة تثقل كاهل الفلاحين المسلمين ظهر أن هذه الضرائب كانت معتدلة وأنها لم تعتمد أساساً عن النص الإسلامي للخراج. وعلى كل حال لا تشير الشهادات التي نملكها إلا إلى ضرائب حكومية لا تطوي على أي طبيعة إقطاعية فرصت كحقوق على الأرض والإنسان.

وكان هؤلاء المسلمون القرويون يديرون بأنفسهم عدداً كبيراً من القصور المنتشرة في لريف وذلك بحسب الروايات في وثائق حروب الاسترداد وبخاصة في أخبار مذكرات ملك أراغون جاك الأول الذي استعاد بلنسية، وقد سلمت هذه القصور إلى النصارى لتصرفهم بواسطة مجالس تتألف من أعيان المسلمين أو من مسيرهم السابقين وتتأكد هذه الملاحظات بعد المحوص الأثرية، فالأبحاث التي جرت على هذه الأماكن الإسلامية المحصنة التي لا زالت إلى الآن تحلأ البقايا الإسبانية أظهرت أن بنيتها لا تتماثل مع قصور الإقطاعيين في الغرب التي كانت مخصصة لإيواء الأمراء أو بعض الحاميات الصغيرة المكلفة بتأطير السكان. بل إنها في واقع الأمر إما قرى صغيرة بسيطة قائمة على مرتفع وتحتض السكان القاطنين المستقرين، وإما مسورات تستخدم أساساً كمندجاً مؤقت لسكان القرى المحيطة بها. من هذه الوقائع ومن وقائع أخرى يمكن أن نستنتج أن الريف الأندلسي كان مسكوناً بصفة غالبية من قبل طوائف وجماعات من فلاحين الملاكين، وكانت بينهم روابط واستقلالية أكثر كثيراً مما كان معروفاً عامة عن فلاحين الإقطاع، ويمكن أن نضيف أن بعض الفتاوى قد أظهر حديثاً أن هذه البنية للجماعات وللقصور الجماعية التي كانت بمثابة ملاذ لا علاقة لها بالملاك الإقطاعيين. فهي تدعم، إذن، هذا التفسير الذي يقوم في الأصل على لوثائق النصرانية وعلى الوقائع الأثرية.

يمكن أن نضيف كذلك في عملية دعم هذه الرؤية للمجتمع القروي الأندلسي، وبخاصة ببعض المناطق الشرقية مثل جُورر البليار أو المناطق الأخرى

الأندلسية، شهادة تشهد بها أسماء البقاع والأماكن التي تحمل أسماء الناس. فقد كانت الأمكنة المأهولة من مدائن وقرى في هذه المناطق من إسبانيا القديمة المسلمة، تحمل غالباً أسماء عائلات حقيقية تتركب من كلمة «بنو» التي تدل على أن لاس هم أسماء فلاان تذكرة للحملة، ومن الاسم الشخصي لأحد الأجداد. والمدن أو الدوار المدعى «سيالي» مثلاً يدل على أن سكانه هم بنو علي فهم ينحطرون من جد واحد هو علي. وتدل أسماء الأمكنة هذه على سكان من العرب والبربر وعلى ترابط دائم بين هذه المجموعات الأسرية والأرض التي يملكونها وتظهر العتاي التي تمت دراستها من عهد قريب في هذا المجال تأكيداً لوجود مجتمعات مصغرة قروية قائمة على القرى وهي على ما يظهر قرية مما استمر وجوده في المغرب إلى العصور الحديثة. وقد اعترف القاضي ابن رشد قاضي قرطبة (وجده العالم الفيلسوف الكبير ابن رشد الذي عاش في عصر الموحدين وعرفته النصارى باسم افرؤيس) كما تظهره إحدى الاستشارات القانونية التي وقعت في عصر المرابطين حول محلة ريفية أو قرية مزلفة من عدة أحياء أو (دواوير) يحمل كل منها اسم مجموعة أو قوم، فاعترف لهم القاضي بملكيتهم وملكية آبائهم. وهناك فتوى أخرى لهذا القاضي تتعلق كذلك بقرية تسكنها جماعة تتألف من أبناء همومة (وفي العربية هي دلالة حرفية على ذلك وعلى قرابة من صلب ذكر) بطالبون باستخدام جماعي عادل لقناة ري أو ساقية عوضاً عن الاستخدام الشخصي لمياهها الذي يقوم به واحد منهم ظلماً، بعد أن أقام مطحنة تستفيد جزءاً كبيراً من المياه بمساعدة السلطات، وهو ماء ضروري لري أرض هذه الجماعة القروية.

وقد كان سفي الأراضي أحد أهم المظاهر في مجتمع الأندلس القروي واقتصاده. فلم تقتصر الهويرتاس (الحدائق) هي السهول الساحلية وفي الوديان الأندلسية على المناطق المسقية المحيطة بالمدين الكبرى كبلنسية ومرسية أو غرناطة، بل قامت جماعات عديدة قروية على استعمال الفلج (Vega) مهما كان صغيراً وريه بتحويل مجاري المياه التي كانت في الغالب صغيرة متواضعة. وقد بدأت الأبحاث الأثرية حول هذه النقطة بتجديد معارفنا حول تنظيم المجتمعات القروية الأندلسية عن طريق دراسة الحياة المادية. فبيعت الأعمال التي أجريت في ميورقة مثلاً، أهمية الإصلاحات ونجر المياه التي حققتها جماعات الفلاحين المسلمين، سواء تعلق ذلك بالدرجات المسقية بواسطة نظام الخراتات والأقنية أو بجر المياه الحوفية مما يشبه بصورة مصغرة أقنية إيران أو الصحاري. وتظهر أسماء الأماكن مرة أخرى حول هذه النقطة بوصف تام الترابط بين أنظمة الري القائمة على أبراج الماء المنسوبة إلى قوم معين وإلى تجزئة المجتمع جماعات جماعات، تظهر تسمياتها القرابة بينها. يظهر ذلك جلياً في سهل جنديا على الساحل الشرقي حيث احتفظت لنا إحدى الوثائق النصرانية السابقة بقليل لاستعمار الأراضي الذي وقع في ٦٣٧هـ/ ١٢٤٠م، بوصف دقيق لنظام توزيع المياه

في العهد السابق لاسترداد شبه الجزيرة، حيث نجد فيها القرى التي تتناوب على المياه بالدور كما يص العرف، ويحمل بصفة غالبية أسماء الأشخاص كما سبق لذكره. ولا يرال بمصها قائماً إلى الآن. بني أرغو، بني فلا، بني إيطو، بني روعات. . الخ.

خامساً: تدمير المجتمع الإسلامي الأندلسي: المدجنون في خاتمة المطاف

لم يعد ممكناً فصل تاريخ الأندلس عن التاريخ العربي منذ إلحاق عمالك الطوائف الأندلسية بالمغرب الذي قام به الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين ما بين ٤٨٣ و٤٨٧هـ/ ١٠٩١ - ١٠٩٤م إلى الثورة على الموحدين عام ٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م، وذلك باعتبار الحكم في الأندلس أصبح بيد السلطة القائمة في مراكش وتنتشر على الجزء الأكبر أو على كلية الأرض الإسبانية الإسلامية، بواسطة قوات عسكرية بربرية وأطر حاكمة تنتمي في جزء كبير منها إلى تلك الفروع التي استوطنت شبه الجزيرة.

وقد صاد الأندلس منذ نهاية القرن الحادي عشر الميلادي إسلام آخر، إسلام مدجن، إسلام هؤلاء الذين بقوا بأعداد مهمة في الأفطار التي استعدها النصراني، هؤلاء المسلمون المدجنون في القرن الثاني عشر لم تهتم بهم الدراسات فبقي تاريخهم غير معروف بصورة جيدة. ويبدأ تاريخهم مع استيلاء الفونس السادس على طليطلة عام ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م، ويظهر أن المسلمين قد بقوا في طور أول في المدينة وفي المنطقة بأعداد كبيرة، حسب اتفاقية مع ألفونس السادس، من دون شك، الذي عين على المدينة حاكماً مستعرباً نصرانياً هو سيزناندو دافيدير وفرض خريبة على المسلمين تدعى اليسور (وهي العشر بحسب المصوحس القرآنية). ويذكر كتاب وفيات الأهيان بعض العناء المسلمين المتوفين في طليطلة بعد الفتح النصراني.

ومع ذلك، فإن الوثائق الخاصة هؤلاء المسلمين في طليطلة نادرة جداً، مما يظهر أنهم تناقصوا بسرعة نسبية، وبقي العنصر النصراني الإسباني موجوداً بشكل ملحوظ. ومن المحتمل أن تكون أحوالهم قد عالت إلى الضعف، بسبب التهديد المتصل لمسلط على المدينة من جانب المرابطين ابتداء من عام ٤٧٩هـ/ ١٠٨٦م. فصح نعرف أن الجامع الكبير قد تحول إلى كاتدرائية على الرغم من الوعود الكبيرة باستفائه (ومعنى ذلك أن مركز المدينة قد أخلي من سكاته المسلمين)، وقد يكون ذلك بسبب الصعظ من جهة «التحزب الفرنجي الكلونياني» (Franco-Cianiac Party) الذي كانت ترأسه الملكة كونستانس وأسقف طليطلة برنار دو سيدراك. وقد حصل الشيء نفسه من دون شك في مملكة طليطلة القديمة، على الأقل في جزئها الشمالي، الذي بقي في أيدي النصراني بعد الغزو المرابطي.

وليس من المحتمل أن تكون قد بقيت جماعات مسلحة مهمة في شمال البرتغال ووسطه بعد استرداده ما بين القرن الحادي عشر ومتصف الثاني عشر الميلاديين. فقد وقعت كما نعرف مذابح كبيرة بعد سقوط مدن هذه المناطق، شتمرية ولشبونة، ولما تتوفر على شهادات تثبت وجود المسلمين بعد ذلك في الوسط القروي. بينما بعيت على لعكس من ذلك جماعات مسلحة كثيرة جداً في أراغون، وثانوية في قطلونية الجديدة. وبقيت نصوص استسلام مدينتي استرجعتا في القرن الثاني عشر محفوظة وهما نطيلة ٥١٣هـ/ ١١١٩م وطرطوشة ٥٤٣هـ/ ١١٤٨م. ففي هاتين الحالتين، كان على مسلمين إخلاء «السميناس» (المدينة المحاطة بالأسوار) والانتقال إلى الصواحي مع احتفاظهم بأموالهم وبقائهم على دينهم وحقوقهم وعاداتهم فلا يدفعون للملك سوى الدفعة. وكانت الشروط المفروضة على القرويين مماثلة، كما يظهره نص الاستسلام الخاص بالمسلمين في عدد من «القصور» في وادي إيبرو فوق طرطوشة الذي لا يزال محفوظاً. وقد ذكرنا سابقاً معاهدات العديد من الجماعات المسلمة في القرن الثالث عشر في مناطق بلنسية التي تنص على شروط مشابهة حين دخول القطلونيين والأراغونيين.

ويبدو أن أحوال المسلمين الاجتماعية في أراغون قد تطورت رغم بقائها متميزة نسبياً. فبقيت جالية مدنية مهمة رغم مزوج عدد كبير من النخبة السياسية والاجتماعية والثقافية. فنجد العديد من أسر هذه المنطقة قد استقرت في مدن جنوبية مثل بلنسية. ومن هذه الحالات المعروفة الفيلسوف الكبير ابن باجة الذي كان وزيراً للحاكم المرابطي في سرقسطة ابن تغلويت ما بين ٥٠٤ و ٥١٢هـ/ ١١١٠ و ١١١٨م، الذي غادر المدينة بعد سقوطها بيد النصارى عام ٥١٢هـ/ ١١١٨م وقضى آخر أيامه في أراضي المرابطين. وكان أكثر سكان المدن على ما يظهر من الحرفيين كما يظهر أن قرى وادي إيبرو التي كانت تستغل زراعة مسقية في أهلها قد تدرجت نحو نظام وجهاء وأعيان وأشكال من التبعية الاجتماعية والاقتصادية، اشتهر منها حالة تدهي «أشريكوا» وهي كلمة من أصل عربي «الشريك» التي تدل على نوع من مستعمر جزلي (عقد يربط المالك ولعلاج بشروط مختلفة). ويبدو كذلك استمرار وجود جماعات كثيرة ترتبط بذلك أو بأعيان كبار أراغونيين أو بالكنيسة. وكانت أحوالها غير معروفة إلى عهود متأخرة. ونحن على علم أفضل بأحوال هؤلاء المسلمين المدجنين في القرن الثالث عشر ميلادي/ السابع الهجري في بلنسية بفضل الجهود التي بذلها رابيرتز.

وليس من أغراض هذه المقالة القصيرة ذكر أحوال هؤلاء المسلمين المفصلة خلال الاحتلال البصراني التي تتفاوت كثيراً حسب المناطق. فقد أردت أن أذكر فقط بالأوضاع التي حتمت تاريخ هذا المجتمع الإسلامي الأندلسي. فعل الرغم من تعديش مؤقت للحضرتين، ومن احتكاك إحداهما بالأخرى، ومن التأثير المتبادل الذي نشأ عنه من المدجنين الذي يعد مثلاً جيداً لهذا التعايش، على الرغم من ذلك كله لم

يحصل امراج دائم، بل بقيت الأمور على شكل عملية طفيلية حسب تعبير بيرر وفي رأيي أنه حصل تراصف وتراكب لمجتمعات تناقص بعضها بعضاً في إطار تفوق عام سياسي واجتماعي واقتصادي للنصارى على المسلمين، مما لا يمنع انتقال إرث ما من إحدى الحضارتين إلى الأخرى، مثال ذلك في مجال الزراعة المسقية حيث تعلم النصارى كل شيء تماماً من المسلمين. ثم إن الوعود التي أعطيت عند الاسترداد لم تعد في العالب، بسبب الشاخص الفكري والتنظيمي أو من قلة ذمة المنتصرين وقد فرض على المسلمين في أغلب الأحيان نظام أعباء إقطاعي حولهم إلى وصية جعلتهم مقيدتين بشدة اقتصادياً واجتماعياً بالأمجاد النصارى. ثم إن رضوخ المسلمين للسلطة السياسية لصرنية ليس من الأمور السهلة في شريعتهم، فانهى هذا الوضع بعد مدة متفاوت من حيث طولها إلى صراع ظاهر أو باطن وصل إلى فرص التحلي عن الإسلام بالقوة، وانتهى إلى طرد المسلمين.

المراجع

Books

- Arié, Rachel. *España musulmana (siglos VIII-XV)*. Edited by M. Tufion de Lara. Barcelona: Labor, 1982. (Historia de España; vol 3)
- Avila, María Luisa. *La Sociedad hispano-musulmana al final del califato (aproximación a un estudio demográfico)*. Madrid: C.S.I.C., 1985.
- Barceló, Miquel, Helena Kirchner and Joseph M. Lluo. *Arqueologia medieval en las afueras del «medievalismo»*. Barcelona: Editorial Critica, 1988. (Critica/Historia medieval)
- Barceló, Miquel, Maria Antonia Carbonero and Ramon Martí. *Les Aigües cercades (Els qanat (s) de l'illa de Mallorca)*. Palma de Mallorca: Institut d'Estudios Balearics, 1986.
- Bazzana, André, Patrice Cressier et Pierre Guichard. *Les Châteaux ruraux d'al-Andalus: Histoire et archéologie de l'Espagne du Sud-Est de l'Espagne*. Madrid: Casa de Velázquez, 1988.
- Benassar Bartolomé. *Histoire des espagnols*. Paris: Armand Colin, 1985. Vol. 1 *VI^e - XVII^e siècle*.
- Bolens, Lucie. *Agronomes andalous du Moyen-Age*. Genève: Droz, 1981 (Etudes et documents (Université de Genève, département d'histoire générale); 13)
- Bosch Vilá, Jacinto. *Albarracin musulmán*. Teruel, 1959-. (Historia de

Albarracín y su sierra, dirigida por Martín Almagro; t. 2)

- *Los almorávides*. Edited by Emilio Molina. 2nd ed. Granada: University of Granada, 1990. Facsimile of the Tétouan edition, 1956.

La Sevilla islámica, 712-1248. 2nd ed. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1984.

Bulhet, Richard W. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

Burns, Robert Ignatius. *Islam under the Crusaders: Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973.

- , *Muslims, Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia. Societies in Symbiosis*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1984. (Cambridge Iberian and Latin American Studies)

Cagigas, Isidro de las. *Minorías étnico-religiosas de la edad media española*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1947-1948. 2 vols.

Vol. 1. *Los mozárabes (La Cuestión mozárabe y el califato andaluz)*.

Vol. 2. *Los mudéjares*.

Chalmers, Pedro. «España musulmana.» in: *Historia General de España y América*. Madrid: Rialp, [1981?-1989?].

- , *El Señor del zoco en España*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1973.

— and Pierre Guichard. *Al-Andalus. Musulmanes y cristianos (siglos VIII-XIII)*. Edited by Antonio Domínguez Ortiz. Barcelona: Planeta, 1989. (Historia de España; vol. 3)

Chejne, Anwar G. *Muslim Spain: Its History and Culture*. Minneapolis, MN: University of Minnesota, 1974.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almorávides (711-1110)* 2^{ème} éd. Leyde. E. J. Brill, 1932. 3 vols.

Glick, Thomas F. *Irrigation and Society in Medieval Valencia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.

Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages. Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

Guichard, Pierre. *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XI^e et XII^e siècles*. Lyon: Presses universitaires, 1990.

- *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XI-XIII siècles)*
Damascus: Institut français de Damas, 1990-1991.
- *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane.* Paris: Mouton, 1977. (Civilisations et sociétés; 60)
- Ibn Hazn, Abū Muhammad 'Alī Ibn Aḥmad. *El Collar de la Paloma Tratado sobre el amor y los amantes.* Traducido del Árabe por Emilio García Gómez. 2^{da} ed. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967
- Instituto Velázquez (Madrid). *La Casa hispano-musulmana. Aportaciones de la arqueología.* Granada: Publicaciones del Patronato de la Alhambra y Generalife, 1990.
- Khalis, Salah. *La Vie littéraire à Séville au XI^e siècle* Alger: S.N.E.D., 1966.
- Lagardère, Vincent. *Le Vendredi de Zallaq: 23 octobre 1086.* Paris: L'Harmattan, 1989.
- Lévi-Provençal, Evariste. *Histoire de l'Espagne musulmane* Nouv. éd. rev. et augm. Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967. 3 vols.
- and Emilio García Gómez. *El Siglo X en primera persona: Las «memorias» de 'Abd Allah, último rey zirí de Granada destronado por los Almorávides (1090).* Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Miles, George Carpenter. *The Coinage of the Umayyads of Spain.* New York: American Numismatic Society, 1950. 2 vols. (Hispanic Numismatic Series; Monograph no. 1)
- Pastor de Togneri, Reyna. *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales.* Barcelona. Peninsula, 1975.
- Pèrès, Henri. *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire.* Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1937.
- Ribera y Tarragó, Julián. *Disertaciones y opúsculos* Madrid: Impr. de E. Maestre, 1928. 2 vols.
- Simonet, Francisco Javier. *Historia de los mozárabes de España.* Madrid: Estab. tip. de la viuda é hijos de M. Tello, 1897-1903.
- Soufi, Khaled. *Los Banu Yahwar en Córdoba (1031-1070 d. J C., 422-462 H /).* Córdoba. Real Academia de Córdoba, 1968.
- Tibi, Amin T. (tr.). *The Tibyān: Memoirs of 'Abd Allāh b. Buluggin, Last Zirī Amir of Granada.* Leiden: E. J Brill, 1986.
- Torres Balbás, Leopoldo. *Ciudades hispanomusulmanas.* Introducción y conclusión por Henri Terrasse. 2^a ed. Madrid: Dirección General de Relaciones Culturales, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985

Urvoy, Dominique. *Le Monde des ulémas andalous du V^e/XI^e au VI^e/XIII^e siècle. Etude sociologique.* Genève: Droz, 1978.

Vernet Gines, Juan. *Literatura árabe.* Barcelona, [n. d.].

Viguera, Maria Jesús (ed.). *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales.* Sevilla; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

Wasserstein, David. *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

Periodicals

Almagro, Antonio. «Planimetría de las ciudades hispanomusulmanas» *Al-Qanjar*: vol. 8, 1987.

Asín Palacios, Miguel. «Un códice inexplorado del Cordobés Ibn Hazm.» *Al-Andalus*: vol. 2, 1934.

Barceló, Miquel. «El Hiato en las acuñaciones de oro en al-Andalus, 127-316/744 (5)- 936 (7).» *Moneda y Crédito* (Madrid): no. 132, March 1975.

Lagardère, Vincent. «La Tariqa et la révolte des Murīdūn en 539H./1144 en Andalus.» *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*: vol. 35, 1983.

Sánchez Albornoz, Claudio. «Espagne préislamique et Espagne musulmane.» *Revue historique*: vol. 237, 1967.

أصلح للمعالي: عن المنزلة الاجتماعية لنساء الأندلس

ماريا ج. فيغيرا^(*)

أولاً: شعر المرأة: التعبير عن الحب

نعكس لأشعار التي كتبها نساء شاعرات من الأندلس^(١)، أو التي وضعت من السنتهن، قدراً ملحوظاً من روح المبادرة الشخصية من جانبهن؛ إنهن لا يظهرن، كما تربت هذه الأشعار، مفيدات بأية هوائق واضحة، وهن يُظهرن حرية مدهشة في التعبير عن مشاعر الحب لديهن وإشباع هذه المشاعر. ولربما تكون أكثر الأشعار شهرة في هذا المجال هي تلك المنسوبة إلى الأميرة الأموية ولأدة، ابنة خليفة قرطبة المستكفي، الذي حكم فترة قصيرة (حكم في ٤١٦هـ/١٠٢٥م) ويكلمات و. هونرباخ (W. Hoenerbach) فإنه «إذا كانت الرومانسية وجدت فيها سيدة مميزة، فإن قرننا الواقعي

(*) ماريا ج. فيغيرا (Maria J. Viguera) رئيسة قسم اللغة العربية في جامعة قنعة النهر في مدريد

قام بترجمة هذا الفصل العربي صالح، وراجعتها نوال حشيشو كمال

(١) ظهرت مؤخراً ثلاثة كتب حول الموضوع. Mahmud Sobh, *Poetas árabe-andalusíes*, Biblioteca de ensayo; 7 (Granada: Diputación Provincial de Granada, [1985?]); Teresa Garulo, *Diwan de las poetisas de al-Andalus*, Poema Hipertón; 92 (Madrid: Hipertón, [1986]), and María Jesús Rubiera Mata, *Poesía femenina hispanoárabe* (Madrid, 1989).

J. M. Nichols, «Arabic Women Poets in al-Andalus», *Maghreb Review*, no. 4 (September-December 1981), pp. 35-38, and 'Abd al-Karīm al-Heitty, «The Collection and Criticism of the Work of Early Arab Women Singers and Poetesses», *Al-Maqd*, vol. 2 (1989), pp. 43-47

Wilhelm Hoenerbach: «Notas para una caracterización de Wallāda», *Al-Andalus*, (٢) vol. 36 (1971), pp. 467-473, and «Zur Charakteristik Wallādas der Geliebten Ibn Zaidūn», *Die Welt des Islams*, vol. 13 (1971), pp. 20-25.

اكتشف فيها المرأة المتحررة»^(٢). أما شاك (Schack) فيشير إليها بـ «ولادة الجميلة الحكيمة»^(٣)، بينما يقارب كور (Cour)، عام ١٩٢٠، المسألة من منظور مختلف تماماً، إذ يجد في هذه المرأة الشاعرة «التحرر شبه الكامل في مواجهة قلعة» الجنس [والقدرة] على السخرية من الآداب الاجتماعية... وأن قوة الحب لدى فئة مثلها تختلف عن مجرد وجود الممارسة الجسدية؟ إن ولادة تنهي علاقتها مع ابن ريدون بسبب حصامتها معه الذي جاوز حده، كما أن أشعارها تظهر، بصورة أكثر «مفتاحاً» من سلوكها، أن الحرية التي امتلكتها حافظت عليها في مواجهة الجنس المحض»^(٤).

دعونا نتأمل بعض الأمثلة من أشعار ولادة، بادئين بقصيدتها التي يقول البيت الأول فيها: أنا والله أصلح للمعالي:

أنا والله أصلح للمعالي وأمشي مشيتي وأتبع نبيها
وأمكن عاشقي من صحر خدي وأعطي قبلتي من بشتهيها
إنها عبارات لها طابع التحدي. وفي موضع آخر تقول^(٥)

ترقب إذا جنّ الظلام زيارتي هل رأيت الليل أكتّم لسسز
وبك منك ما لو كان بالشمس لم تلخ وبالسدر لم يطلع وبالسجم لم يسر

إنها مجرد عينات قليلة من شعر بعيد عن الاحتشام. لكن ولادة لم تكن المثلث الوحيد^(٦). فهناك نساء أندلسيات، من عصور مبكرة، كنفن بصراحة عن عشقهن

Adolf Friedrich von Schack, *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*, (٢)
1st ed. (Sevilla, 1981), Spanish translation: *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*,
translated by D. Juan Valera, reprinted (Madrid: Hipérion, [1988]), p. 300.

(١) نذلاً عن Henri Perès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle, ses aspects généraux ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 2^{ème} éd. rev. et corr. (Paris: Adrien
Maisonnette, 1953), Spanish translation: *Esplendor de Al-Andalus: La Poesía andalusí en árabe
clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*,
translated by Mercedes García Arenal (Madrid: Hipérion, 1983), vol. 2, p. 249, n. 3.

(٥) أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، تنقيح الطوبى من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان
عباس، ج ٨ (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٤، ص ١٢٠٥. Sobh, *Poesías árabe-andalusíes*,
pp. 40-57; Garulo, *Divan de las poetisas de al-Andalus*, pp. 141-146, and Rubiera Mata, *Poesía
femenina hispanoárabe*, pp. 101-105.

(٦) المقرئ، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٢٠٦.

(٧) انظر J. M. Nichols, «Waliḍa, the Andalusian Lyric and the Questions of Influence»,
Literature East and West, vol. 21 (1977), pp. 286-291.

وتكلم عن هذا العشق، مثل متعة^(٨)، وهي جارية [المغني] الشاعر رديب، التي حصرت إلى الأندلس من بغداد في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وقد أعلنت بصراحة تامة، أمام جمع من الأدباء، عن العاطفة التي تكنها للأمير عبد الرحمن الثاني (٢٠٦هـ/ ٨٢٢م - ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م):

يا من يخطي هواه من ذا يخطي النهرا؟
قد كنت أملك قلبي حتى علقبت بطارا
يا ولستسا أتبراه لي كان، أو مستعارا
يا بأي قرشي خلعت فيه العدارا

وفي القرن الثاني لديها حفصة [بنت حمدون] من وادي الحجارة^(٩) التي لم تبد أي خوف أمام أمها إذ قالت:

لي حبيب لا ينقضي لعتاب وإذا ما تركته زاد تيهها
قال لي: هل رأيت لي من شبيه قلت أيضاً: وهل ترى لي شبيها

وفي حادثة مماثلة فإن أنس القلوب، جارية المنصور، تكشف نجاتها عن عشقها لأبي المغيرة ابن حزم، الذي كان من بين الحاضرين^(١٠):

يا لقومي تعجبوا من غزال جائر في عيني وهو جاري
ليت لو كان لي إليه سبيل فأقضي من حبه أوطاري

وفي القرن نفسه (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) أنشدت أم الكرام، بنت المعتصم [ابن صمادح] ملك ألمرية في عصر الطوائف (٤٤٣هـ/ ١٠٥١م - ٤٨٤هـ/ ١٠٩١م)، مثلها مثل ولادة، عشقها للفتى، الذي كان خادماً في قصر [أبيها]^(١١):

حسبي بمن أهواه، لو اته فارقني نابمه قلبي

(٨) المقري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣١، و Garulo, *Diwan de los poetas de al-Andalus*, pp. 108-109

(٩) المقري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٨٥ - ٢٨٦ أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، *المغرب في حق المغرب*، تحقيق شوقي خبيب، ذخائر العرب ١، ١، ج ٢ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٣] - ١٩٥٥). ج ٢، ص ٢٧ - ٢٨، Garulo, *Ibid.*, pp. 20-27; Sobh, *Poetas arábigo-andalusíes*, pp. 69-70, and Rubiera Mata, *Poesía femenina hispanoárabe*, pp. 81-84.

(١٠) المقري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦١٦ - ٦١٨، و Garulo, *Ibid.*, pp. 138-140.

(١١) المقري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٧٠ - ١٧٣، Garulo, *Ibid.*, pp. 133-134، و Sobh, *Ibid.*, pp. 66-71, Garulo, *Ibid.*, pp. 133-134, and Rubiera Mata, *Ibid.*, pp. 115-117.

وهي تقول مصرحة^(١٢):

ألا ليت شعري هل سبيل حلوة ينزه عنها تمنع كل مراقب
وب عجباً اشتاق حلوة من غذا ومثواه ما بين الخشا والترائب

في لقن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي تصرح الشاعرة لماحة موهود،
لتي كانت تتحرك بندية^(١٣) بين جمع من الشعراء المتجان مثل ابن قومان و[أبي بكر]
الكندي و[أبي بكر] المخزومي:

جازيت شعراً بشعر فقل لعمري من اشعر
إن كنت في الخلق أنسى فإن شعري مذكور
وهي لم تكن راعية فقط بقيمة شعرها، بل إنها استخدمته لتصرح بعشقها^(١٤).

لله در الليالي ما أحسنها وما أحسن منها ليلة الأحد
لو كنت حاصرنا فيها وقد غفلت حين الرقيب فلم تضر بل أحد
أبصرت شمس الصبح في ساعدي قمر بل رسم خازمة في ساعدي أسد

وليست هذا العبارات التي تصور العشق استثنائية بأية صورة من الصور. نأخذ
أمثلة ثلاثة أخرى من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. المثال الأول
قسمية [بنت إسماعيل]، وهي من عائلة يهودية متعلمة^(١٥):

أرى روضة قد حان منها قطافها ولست أرى جان يمد لها يدا
فرو أسف يمضي الشباب مضياً ويبقى الذي ما إن اسمه مفردا

المثال الثاني هو حفصة الركونية، أكثر النساء الشاعرات في الأندلس جدارة
وأهمية، والتي تتحدر من عائلة ثرية وعريقة من عوائل حرماطة^(١٦).

(١٢) بن سعيد المقرئ، المغرب في حل المغرب، ج ٢، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

(١٣) المقرئ، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٢ - ١٩٣، Garulo, Ibid., pp. 78-93, Sobh, Ibid., pp. 110-118, and Rubiera Mata, Ibid., pp. 127-129.

(١٤) المقرئ، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٩٨.

(١٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥٣٠، Garulo, Ibid., pp. 121-123; Sobh, Ibid., pp. 24-147, Rubiera Mata, Ibid., pp. 149-151, and J. M. Nichols, «The Arabic Verses of Qasmūna Bint Ismāʿīl Ibn Bagdāla», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 13 (1981), pp. 155-158.

(١٦) المقرئ، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٧١ - ١٧٨، L. di Giacomo, «Une poétesse andalouse du temps des Almohades: Hafsa Bint al-Hājj ar-Rakūniyya», *Hesperis*, vol. 34 (1947), pp. 9-101, Sobh, Ibid., pp. 94-115, Garulo, Ibid., pp. 71-85, and Rubiera Mata, Ibid., pp. 139-47.

ثاني عن تلك الثنايا لأنني أقول على علم وانطق عن خبر
وانصعها لا أكذب الله إنني رشفت بها ريقاً أرق من الخمر

وفي قصيدة أخرى تسأل عاشقها أبا جعفر بن سعيد (توفي عام ٥٦٠هـ/ ١١٦٣م)^(١٧)

أزورك أم ترور فإن قلبي فشمعري مورد عذب زلال
وقد أمت أن تظلم وتصحى لمعجل بالجواب فما جميل
إلى ما تشتهي أبدأ يميل وفرع ذوائي ظل ظليل
إذا وافى إليك في المقاميل إياؤك عن بثينة يا جميل

[المثال] الأخير هو رنب المربة، وهي وربما تكون عاشت في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي^(١٨):

يا أيها لراكب العادي لطيفه عرج أنبك عن بعض الذي أجد
ما هالج لكس من وجد تصنهم إلا ووجدني بهم فوق الذي وجدوا
حسبي رضاء وأي في مسرته ورده آخر الأيام اجننه

ثانياً: برهان التحرر؟

كما أشرنا أعلاه، لدى أخذ ملاحظات هونريخ في الاعتبار^(١٩)، فإن بعض الخبراء [في الدراسات الأندلسية] يعزون شعر النساء الأندلسيات دليلاً على المستوى الشديد الرفعة - وغير العادي - من التحرر الذي تمتعت به النساء في الأندلس بشير شك، في القرن التاسع عشر، قائلاً: «كانت النساء في إسبانيا أكثر تحمراً منهن في بقية البلدان الإسلامية. وقد أسهمت النساء هناك في الأحداث الثقافية والفكرية معصرهن، كما أن عدد اللواتي حظين بالشهرة لإتجازاتهم العلمية، أو اللاتي تبارين مع الرجال للعبز بقصص السبق في الشعر، لم يكن بالرقم الصغير»^(٢٠).

(١٧) لغري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٧٨: «Los Banū Sa'īd de

Acalá la real y sus allegados. Su poema según la astología al-Magrib.» *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, vol. 2 (1989), pp. 81-102, and «Die Andalus-arabische Dichtung im Allgemeinen und die Dichtung der Banū Sa'īd im Besonderen.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 140 (1990), pp. 260-289

(١٨) لغري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٧٨: «Sobh, Ibid., pp. 116-119; Garulo, Ibid., p. 149, and Rubiera Mata, Ibid., pp. 157-159

(١٩) انظر في ما سبق الهامش رقم (٢)

Schack, *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*, p. 65.

(٢٠)

لقد تابع نقاد القرن العشرين هذا النهج [من التفسير]. وبحسب هنري بيريس (Henri Perès) فإن النساء الأندلسيات لم يكنن سجينات القواعد والعادات الإسلامية التي كنا نستطيع رؤية باقي المسلمين سجناء لها... وأكثر الأمثلة وضوحاً عن التحور النسوي في إسبانيا الإسلامية هو مثال ولادة... لقد أوصحت بطرتها الواتعة وازدراؤها لتجلبب وأحاديثها الجريئة، ومواقفها الغربية الأطوار أحياناً، إنها أصبحت متحررة من الكثير من التحيزات والأحكام المسقة. لقد تعرضت [ولادة] لهجوم، وهذا أمر طبيعي، لكن حقيقة كونها قادرة على أن تعيش حياة مثل هذه تدل بصورة صريحة على أن الإسلام، المتشدد والصارم جداً مع النساء، قد خفف من صرامته على نحو استثنائي في الأندلس، ونحن مجبرون على الإقرار بأن مفهوم الأكثر تحرراً والمتعلق بوضع النساء قد انبثق من الجو الذي خلقته العادات المسيحية. إن مستوى تحرر المرأة أصبح أكثر وضوحاً عندما نصيب إلى صورة «المرأة المتحررة»، التي نراها في ولادة، صورة الأمة الحارّة التي تتشبه بالعلمان (العلمانية)، وهي صورة كانت معروفة في المشرق ولكنها اكتسبت خصائص أكثر ثميراً ووضوحاً في الأندلس^(٢١).

وطبقاً لشوقي ضيف، فإن «من يرجع إلى مجموع ما روي عن حياة ولادة في الذخيرة ونفع الطيب، ثم يرجع مع ذلك إلى ما روي في نفع الطيب عن غيرها من حرائر الأندلس يحس أن المرأة الأندلسية الحرة لعبت في الأدب الأندلسي دوراً يشبه من بعض الوجوه دور المرأة في الأدب العربي في أثناء القرنين السابع عشر والثامن عشر»^(٢٢).

وأخيراً فإن محمود صبح يشير إلى أن «الحرية التي تمتعت بها النساء الأندلسيات، لا في تعبيرهن عن مشاعرهن وآرائهن فقط، بل في إشباعهن لرغباتهن في شؤون المحبة، تثير الإعجاب والاستغراب في الوقت نفسه. ولقد كان هذا، حسب ظني، ناشئاً عن تعايش المسلمين والمسيحيين في الأندلس بطريقة مختلفة تماماً عن العلاقة التي بدأت بينهم في البلدان العربية الأخرى، وذلك في ما يتعلق باستراح النسب والندرية والتمازج الثقافي وكذلك في أشكال السلوك الطبيعي. ألا يبدو، إذن، غريباً أن العصور العباسية، التي اتسمت بالعنصرية والاختلاف في الثقافات والأعراق الذي يشبه [ذلك الذي في الأندلس]، لم تطلع فيها نساء شاعرات يمتلكن حرية النساء الأندلسيات؟» ويشير الدكتور صبح، بهذا الخصوص، إلى العبد السبي

(٢١) Perès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, pp. 400-402.

(٢٢) شوقي ضيف، الفن ومناهجه في الشعر العربي، مكتبة الدراسات الأدبية (القاهرة) دار المعارف، ١٩٦٥، ص ٤٤٠.

للدراست الاجتماعية حول الأندلس^(٢٣).

ونفحص المسألة كلها من منظور موسيولوجي، يبدأ بير غيشار^(٢٤) (Pierre Guichard) بملاحظة تقول إن هذين المظهرين - «حرية» النساء والطريقة الأصلية التي عبرت بها النساء عن مشاعر العشق لديهن - قد استخدما كحجتين أساسيتين من قبل أولئك الذين يعتقدون بـ «التأثير بعادات العرب» (Occidentalism) في المجتمع الأندلسي، ولكنه يلاحظ أيضاً كيف أنها كانت تتعارض مع الأهمية التي تفترضها البنيات «الشرقية» في المجتمع الأندلسي وهو تناقض يحمله بإشارته إلى «الردواجية» التي اتسم بها الوسط النسائي في ثقافة المصور الوسطى الإسلامية^(٢٥) وهو يقول إن النساء المتحررات في هذه البيئة تصرفن، من جهة، وفقاً للمتطلبات لبنيات العائلة الإسلامية، بينما «أثرت» الجوارى والمغنيات والراقصات، من جهة أخرى، «في قلب الحياة الأندلسية في نهاية القرن العاشر والقرن الحادي عشر الميلاديين». ويعد أن يتفحص عدداً من المراجع الأدبية، خصوصاً كتاب ابن حزم طوق الحمامة، يستنتج قائلاً: بأن النساء الحرائر كن محتجيات على عكس المغنيات والجوارى. وما الحالات الاستثنائية إلا تأكيد لهذه المقولة.

إنه يذكر أيضاً عبارة شديدة الأهمية، قيلت في سياق أكثر استشارة للاهتمام عمومًا، للفيلسوف القرطبي ابن رشد (توفي ٥٩٥هـ/١١٩٨م): «إن كفاءة النساء غير معروفة في هذه المدن إذ إن النساء يصلحن للإنجاب وتكثير النسل وبالتالي فإنهن مخلوقات لخدمة أزواجهن وتكثير النسل ورعايته والرضاعة. ويبطل هذا الأمر الفعاليات الأخرى التي يمكن أن تقوم بها المرأة. ربما أن النساء في هذه المدن غير مستعدات للتمتع بأي من المعصائل الإنسانية فإنهن كثيراً ما يشبهن النباتات. ولأنهن حبء على الرجال في هذه المدن فإنهن سبب للفقر فيها. وسبب هذا أن عددن يبلغ ضعف عدد الرجال ولكنهن لا يعرفن من قنشتن أياً من الأفعال الضرورية هذا القليل من الأعمال - مثل فن الحياكة والغزل - التي يقمن بها في الأهل عندما يحتجن لهذه الأعمال لينفقن على أنفسهن»^(٢٦). ويحسب غيشار، فإن الحضارة الأندلسية لم تعتمد كثيراً عن جذورها الشرقية.

Sobh, *Poetisas arábigo-andaluzas*, p. 136.

(٢٣)

نظر أيضاً Mahmud Sobh, «La Poesía amorosa arábigo-andaluz», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* (Madrid), vol. 16 (1971), pp. 71-109.

Pierre Guichard, *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane, civilisations et sociétés*, 60 (Paris: Mouton, 1977), «Condition féminine et sentiments amoureux en al-Andalus», pp. 164-174.

(٢٥) مصدر نفسه، ص ١٦٦.

= Averroës, *Commentary on Plato's Republic*, edited with an introduction, translation (٢٦)

بصوّر روبييرا (M. J. Rubiera Mata)، في استعراضه لموضوع شعر النساء ووضعهن الاجتماعي في الأندلس وذلك في مقدمته لكتابه الذي ذكرناه سابقاً^(٢٧) الشعر النسوي العربي - الإسباني (*Poesia femenina hispanoárabe*)، كيف أن الست كان متشراً بين نساء الطبقة الاجتماعية العليا؛ وقد كان بإمكان هؤلاء النساء التحلص من الطوق المفروض عليهن إذا لم يكن لهن إرث عائلي، إذ كان باستطاعتهم في هذه الحالة، وإلى أقصى حد يستطيعه، أن يلعبن دورهن في مجتمع العمل كما تعمل الخواري؛ ولقد كان هناك جوار «عاملات» كما كان هناك «جوار لدمتعة»، وقد كن «النساء الوحيدات اللواتي لهن القدرة على حرية الوصول إلى التجمعات التي يقال فيها الشعر ويداع بين الناس»، متمكنت بذلك من التمتع بحرية الحركة والتعبير عن الشعور^(٢٨).

ومن خلال الاستعانة بهذه المساهمات العديدة، يمكن الآن أن نلمح إلى الحقائق المتعلقة بشعر النساء في الأندلس؛ ومن الواضح، في ضوء ملاحظات غيبشار وروبييرا، أن هذه الحقائق لا تقر بوجود حرية فعلية للنساء في الأندلس. والمسألة برمتها لا تمتدك فقط معاني ضمنية أدبية وتاريخية، بل إن لها معاني ضمنية تاريخية واجتماعية وثقافية واقتصادية أيضاً، وهو ما ينبغي أخذه في الاعتبار في سياق دراسات أوسع عن وضع النساء في الأندلس. والصفحات التالية هي محاولة مختصرة لوضع الموضوع في هذا الإطار.

ثالثاً: مصادر المعلومات الخاصة بالنساء في الأندلس

ولنستكمل الآن القصائد التي اقتبسناها في بداية الدراسة آخذين في الاعتبار مصدر عامة أكثر للمعلومات في ما يتعلق بالنساء في الأندلس. وما سوف يتوضح في الحال هو أن المصادر الأندلسية تشير، عادة، إلى الأشخاص ذوي الأهمية في المجتمع. إنها تشير، بكلمات أخرى، إلى الرجال، أما النساء فلا يرد ذكرهن إلا مقترنات بالرجال بوصفهن قريبات أو خادمات لهن. إن هذه المصادر تنزع، علانية عن ذلك، إلى ذكر النساء اللواتي قمن بنوع من الفعالية اللدنية والمكرية والنية^(٢٩)، على رغم أنه من الضروري الإشارة، في هذا السياق، إلى أن المصادر جميعها التي نعرفها هي من وضع رجال (باستثناء الأشعار المسوبة إلى نساء شاعرات، مع أن

and notes by E. I. J. Rosenthal, University of Cambridge, Oriental Publications, no. 1 = (Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1974), p. 59.

Rubiera Mata, *Poesia femenina hispanoárabe*, p. 7.

(٢٧)

(٢٨) «مصدره»، ص ١٤.

(٢٩) كما يبرّح لاحقاً في «حلم» نساء الأندلسيات الأكثر شهرة.

بعض هذه الأشعار قائلها رجال كذلك). إن الغياب شبه التام لسجلات مباشرة وثيقة الصلة بالموضوع يجردنا مما يمكن أن يشكل مصادر أساسية، ولكن لدينا، من ناحية أخرى، العديد من النصوص المكتوبة المتنوعة العروض التاريخية، أو لأعمال الجغرافية والمهنية والبيبلوغرافية والعنصرية والعلمية أو تلك الأعمال ذات الطبيعة التقنية التي قد توصل البحث الدؤوب والمنظم إلى نتائج مثيرة للاهتمام.

عل أن الأكثر أهمية من بين هذه النصوص التي نخدم غرضنا هي النصوص العقابية. ولا أنصد ببساطة تلك المصادر الفقهية النظرية بل، وعلى نحو أكثر أهمية، المصادر لعقوبة التي تسرد الوقائع والأحداث: مجموع القرارات التشريعية، الموثقة رسمياً، وجميع أنواع الشواهد العقابية والأنماط السلوكية^(٣٠) التي تتيح تكوين رؤية أكثر تكاملاً للواقع الاجتماعي لأنها تطرح المعايير المثالية للسلوك مقابل الوقائع الفعلية. إن الإفادة المنظمة من هذه المصادر سوف تزيد، بصورة ملحوظة، معرفتنا بالمجتمع الأندلسي، رغم أن هناك الكثير من العمل الذي لا زال بحاجة إلى الإنجاز قبل أن نتمكن من نشر ذلك القدر الهائل من المادة المتصلة بالموضوع وتحليله، حتى ولو قصرنا إشارتنا إلى الأندلس والمغرب في العصر الوسيط^(٣١).

يستطيع الأدب أيضاً - وقد أشرنا سابقاً إلى تلك الحالة المحددة من شعر نساء الأندلس - أن يزودنا بالملاحظات كاشفة عن وضع النساء (في الأندلس). إن الأعمال الإبداعية موضع البحث قد تكون، في الحقيقة، مشوبة بمزاج مؤلفها الخاص ومصوغة بشكل جمالي محدد، وقد تورد لغايات تعليمية أو ترفيهية مما يجعلها عرضة للترقوع في الصيغ القالبية والنمطية؛ ومع ذلك فهي، في النهاية، مصادر غنية للمعلومات المتعلقة بالنساء. من بين أعمال الشر هذه يمكن أن نأخذ في الحسبان الأدب، وهو نوع يتسم بخاصية التسرع إذ يضم مجموعات من النوادر والطرف والحكايات التي تعكس الآداب الجميلة والعادات الحميدة؛ بين أيدينا، على سبيل المثال، أول مرسوعة أندلسية، للعقد الفريد لابن عبد ربه (توفي في قرطبة ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م)، الذي يكرس الجزء الحادي والعشرين منه للنساء، وفي القرون التالية لدينا كتاب بهجة المجالس لآمن عهد البر الفرطبي (توفي في شاطبة ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م)، والذي كرس لعدد من فصول كتابه للنساء (باب معنى عشق النساء؛ باب في صفة

(٣٠) María Jesús Viguera, «La Censura de costumbres en el "Tanbih al-hukam" de Ibn al-Munāṣif», paper presented at: *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980)* (Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985), pp. 591-611.

(٣١) انظر لإشارات المهمة في المهد الذي كتبه. Emilio Molina, «Preliminar», in: Jacinto Bosch Vilà, *Los almordvades*, edited by Emilio Molina, 2^a ed. (Granada: University of Granada, 1990), facsimile of the Tétouan edition, 1956, pp. lxi-lxiv.

النساء بالحس والرفق؛ باب الأمثال السائرة في النساء؛ ... الخ)، وهناك أيضاً كتب أندلسية أخرى هي الأدب مثل كتاب الألف باء، الذي كتب في عهد متأخر، ليوسف ابن الشيخ المالقي^(٣٢). وتمثل هذه الأعمال جميعها وعلى وجه الحصر تقريباً المادة العربية - المشرقية، ومع ذلك فإن استخدامهما في الأندلس هو أيضاً برهان على الدهية لأدبية الأندلسية - المشرقية التعميمية في ما يتعلق [بالظرة] إلى النساء، حيث يبرر بوصوح ترمز التقابل الحاد بين الموضوعات التي تدور حول بعض النساء والموضوعات التي تصور الأنثى المثالية

إن نوعي النفاضة والرسالة اللذين ترعرعا وهنبا في الأندلس يوفران لنا معطيات إحصائية أخرى، وهي أحياناً أكثر واقعية من تلك التي نعثر عليها في كتب الأدب. وذلك في ما يتعلق بالحواري، على سبيل المثال يمكن أن نأخذ في الحسبان، بخصوص الموضوع الأخير، رسالة الكاتب الأندلسي أبي بكر الرندي التي تصف زيارته لسوق للجواري (سوق الرقيق) في مدينة أندلسية، لربما في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي. إنه يعثر على جارية حسنة، يصفها بدقة شديدة وبأسى عميق (نقد عرض أحدهم في المزاد ثماً أهل من الشمس الذي عرضه). إن لدينا أيضاً رسالة المراساة التي بعث بها صديقه ابن يزيد، وهي توفر إشارات أخرى إلى الوضع الاجتماعي للجواري وإلى مواقف الرجال تجاههن^(٣٣).

إن بعض النصوص الشريفة من القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي التي كتبها وزير النصريين الموسوي ابن الخطيب، توفر صورة واقعية للنساء الأندلسيات اللواتي كن في غرامطة «بالفن في تزيين الملابس وألوانها، متفاسات في استخدام التطريز ولقصب، وفي التباهي بملابسهن المختلفة، بحيث وصل ذلك إلى درجة الفسق والتحلل من الفرائد». إنه يشير أيضاً إلى تحلل النساء عن الحجاب في بعض مدن النصريين، مما يشير النقاش في أوساط الباحثين اليوم في ما يتعلق بأكثر السبل دقة لتفسير هذه الإشارة^(٣٤).

Maria Jesús Viguera, «Preliminar», in: María Jesús Viguera, ed., *La Mujer en* (٣٢) *el Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales* (Sevilla, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989), pp. 28-29.

Fernando de la Granja, «La Venta de la esclava en el mercado en la obra de (٣٣) Abū l-Baq̃ de Ronda», in: *Mapámas y risallas andalusíes*, traducciones y estudios por Fernando de la Granja (Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1976), pp. 139-171.

Wilhelm Hoenerbach, «La Granadina», *Andalusia Islámica*, vols. 2-3 (1981-1982), (٣٤) pp. 9-31. and Jacinto Bosch Vilá and Wilhelm Hoenerbach, «Un viaje oficial de la corte granadina. (Año 1347)», *Andalusia Islámica*, vols. 2-3 (1981-1982), p. 41, n. 27.

إن كتب الأمثال^(٣٥) والحكايات^(٣٦) ينبغي أخذها في الحسبان أيضاً، رغم أنه من الضروري أن نميز هنا بين العناصر المحلية وتلك العامة. إن لدينا، على سبيل المثال، مجموعة الأمثال التي جمعها الزجالي القرطبي، في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي^(٣٧)، حيث نعث على تصوير مباشر للنساء الأندلسيات: المرأة الحرة، على سبيل المثال، التي لا تعمل (المثل رقم ٨٥٦: حرة مكترشة الريف، أي المرأة الحرة التي ترفع طرف ثوبها)، أو المرأة الحرة نفسها التي تستفيد من نفوذ اجتماعي استثنائي (مثل رقم ١٩٣: لا تبقى الدنيا بلا ولد حرة)، أو ما يتعلق بمشاكل البيت غير المتزوجات (المثل رقم ١٩٦٥: وينا على من مات وخل سبع بات)، أو في لسخرية من المرأة غير المتروجة (المثل رقم ١٧١٠: عازبة بيانة رأيت قول الرجل وقالت: اش داك الكانة؟)، أو في إمكانية العلاقات الجنسية قبل الزواج، مع الحفاظ على لعددية رغم إمكانية العلاقة (المثل رقم ٥٨٢: بوس وأفرص وحلي موضع العروس)، ليس هناك إذن نقص في المصادر. لكن تحليلاً نظامياً إضافياً لا زال ضرورياً. ينبغي القيام بعمل كثير في ما يتعلق بهذه المصادر جميعاً، خصوصاً في ما يتصل بالوثائق الشرعية التي لم تصحح حتى الآن؛ هناك أيضاً مصادر أخرى - حريات التاريخية، المصنفات البيوغرافية، الخ - التي لم تصنف أو تقيم، بصورة عامة أو كافية بهذا الخصوص.

رابعاً: اعتبارات عامة

كانت النساء الأندلسيات يتمايزن بحسب الأصول العرقية لهن والدين والطبقة الاقتصادية والمستوى السياسي - الاقتصادي إن لدينا، بالتحديد، نساء عربيات،

(٣٥) أبو يحيى الزجاجي، أمثال العموم في الأندلس. أمثال الأندلس لأبو يحيى الزجاجي، ١٢٢٠ - ١٢٩٤، لمحق محمد بن شريفة، ٢ ج (فلس، ١٩٧٥)، ج ١، ص ٢٤٢.

(٣٦) انظر Nadia Lachuri, «Literary Sources Concerning Andalusí Women» (Doctoral Dissertation, Madrid, Universidad Complutense).

وذلك بإشراف دين مورال وماریا فيفيرا. والمقارنة انظر على سبيل المثال H. Zotenberg, «L'Histoire de Gal'ad et Schumas», *Journal asiatique* (1896), pp. 25-31; A. Linares, «Deux versions médiévales espagnoles de la laitière et le pot au lait», *Revue de littérature comparée*, vol. 33 (1959), pp. 230-234.

أو انظر تحول الموضوع، كما في الرواية الأدبية عن «المرأة الموربة من لنتيكيرا» في Francisco López Estrada, «La Leyenda de la morica garbida de Antequera en la poesía y en la Historia», *Archivo Hispalense*, vols. 88-89 (1958), pp. 141-231, and Samuel G. Armistead and James T. Monroe, «A New Version of La Morica de Antequera», *La Corónica*, vol. 12 (1984), pp. 228-240.

(٣٧) انظر الزجاجي، أمثال العموم في الأندلس: أمثال الأندلس لأبو يحيى الزجاجي، ١٢٢٠ - ١٢٩٤، ج ١، ص ٢٤٢ وج ٢، الأمثال ٨٥٦، ١٩٣، ١٩٦٥، ١٧١٠ و ٥٨٢.

ونساء بربريات، ونساء محليات، ونساء مسلمات، ونساء مستعربات، ونساء يهوديات، ونساء أرستقراطيات ([عن] الخاصة) أو نساء ينتسبن إلى طبقة (العامة)، ونساء من المدينة ونساء ريفيات،... الخ. ويتضمن هذا الأمر جوانب عديدة تحتاج جميعها إلى معلومات يتوجب جمعها وتصنيفها^(٣٨). وتشغل المصادر الأدبية نفسها، في الحقيقة، وبصورة حصرية تقريباً، بالنساء العربيات المسلمات من الطبقة الأرستقراطية (الخاصة)، أو النساء المرتبطات بهن بصورة من الصور؛ أما المعلومات المتعلقة بالنساء الأحرار فهي شحيحة ونعثر عليها بشكل عام في بعض المناسبات الخاصة جداً، كما في ماسبة [ذكر] النساء المستعربات الشهاديات^(٣٩).

عبداً أن أحدهم في الحسبان أيضاً أن قيم المجتمع قد هجرت لصالح قيم أخرى في إسلام العصر الوسيط، وأن تمثيل المجتمع، في الشؤون السياسية والدينية والاقتصادية ولعائلية، كان، وحسب النظام الإسلامي الصريح والمحدد^(٤٠)، من شأن الرجال وليس من شأن النساء. وقد بني هذا الأمر على الفكرة القديمة نفسها المتعلقة بتفوق الرجال وهكذا فإن من بين الخصائص الست التي ينبغي أن يتمتع بها الإمام، رئيس الطائفة الدينية السياسية، هي أن يكون ذكراً، وبحسب ما أشار إليه الغزالي^(٤١) فإن «النساء، الضعيفات بطبيعتهن» ممن من تأدية هذه الوظيفة. وكما يشير عبد المجيد تركي^(٤٢) (حين يلفت انتباهنا إلى الاستثناء الذي يمثله [العلم] الموسوعي

(٣٨) بحسب موضوع الخاصة والعامة، انظر Manuela Marín, «Las mujeres de las clases sociales superiores,» in: Viguera, ed., *La Mujer en el-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, pp. 105-127, and

أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، سلطة للمتمدن بن عبد التاريخ الأندلسي ومصادر: ١ (الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٨٩).

K. B. Wolf *Christian Martyrs in Muslim Spain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), and Gloria López de la Plaza, «Ambitos de la religiosidad femenina andalusí. La Dinámica público-privado y sus correlaciones sociales,» (Magister Dissertation, Madrid, Universidad Complutense, 1990).

(٤٠) 'Abdul Rahmān I. Doy, *Women in Shar'iah* (London, 1989).

Henri Laoust, *La Politique de Gharb*, bibliothèque d'études islamiques, t. 1 (Paris: P. Geuthner, 1970), p. 314.

Abdel Magid Turki, «Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système théologique et juridique d'Ibn Hazm,» dans: Abdel Magid Turki, *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane. Aspects polémiques, Islam d'hier et d'aujourd'hui*; 16 (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1982), pp. 101-158.

القرطبي بن حزم من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي)، فإن [سنة] الصنف هذه كانت تذكر دوماً من قبل المفكرين المسلمين في العصر الوسيط كان دور النساء في العصر الوسيط مقصوراً، في الحقيقة، على الدور المساطين في إطار العائلة، لعائلة التي تقع في قلب المجتمع، بالطبع، والتي، كما يشير كاهن (Cahen) «كان يحكمها الرجال»^(٤٣). ولقد كانت العائلة الأنطونية التقليدية عائلة أبوية بصورة جوهرية، أو بشكل أكثر دقة، تنسب إلى الأب^(٤٤)، لكن ينبغي أن نلاحظ هنا أن لدراسات الأحداث تعرض مظهراً أقل تحجراً لبنية العائلة المسلمة بعمامة والعائلة الأندلسية بحدسية^(٤٥)، وينبغي أن ينظر إلى التعديلات والتغييرات «ممكنة بهذا الخصوص في ضوء المعطيات المتناثرة لكن المثلة - كتلك التي نعتز عليها، على سبيل المثال، في الإحاطة لابن الخطيب، التي تبين عن رغبة، تعود إلى القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي على الأقل، في الزواج مرة واحدة في العمر كما عبرت عن ذلك زوجة الأمير ابن هود الذي ثار ضد الموحدين في الأندلس، والذي ذكر أنه قد عهد زوجته على ألا يتخذ عليها امرأة طول عمره، فلما نصير له الأمر، أعجبت رومية [حصلت له بسبب السبي]...»^(٤٦).

Claude Cahen, *El Islam. I. Desde los orígenes hasta el comienzo del imperio otomano* (123)

(Madrid, 1972), pp. 122-123.

Viguera, «Preliminar», pp. 25-26, n. 56, 56 and 57

(٤٤)

(٤٥) زهير حبيب، تطور بنى الأسرة العربية والجنود التاريخية والاجتماعية لقبائرها المعاصرة،

الدراسات الإنسانية، علم اجتماع الأسرة، ط ٢ (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣)، Angela

Degand, *Geschlechterrollen und familiäre Strukturen im Islam* (Frankfurt am Main, New York:

Lang, 1988); Pierre Guichard, «De la Antiquidad a la edad media: Familia empusa y familia

estricta», in: *Estudios sobre Historia Medieval* (Valencia, 1987), pp. 7-25, and M. T. Bianquis,

«La Familia en el Islam árabe», in: *Historia de la familia*, directed by A. Burguère [et al.]

(Madrid, 1988), pp. 583-631

ويمكن العثور على رؤية متممة بفراسة العائلات الرديئة السمعة في المجال الثقافي والاستراتيجي،

Luis Molina, «Familias Andalusíes: Los datos del *Ta'rif al-Andalus*» انظر

al-Andalus de Ibn al-Farrāj, in: Manuela María, María Luisa Avila and Luis Molina, eds.,

Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, 6 vols. (Madrid: Consejo Superior de

Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Árabes, 1988-),

vol. 2, p. 19, n. 1

Héritier en pays musulman: Habus, lait vivant, انظر:

manyahull, sous la direction de Marcel Gasi (Paris: Éditions du centre national de la

recherche scientifique, 1987).

(٤٦) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله

عنان، دوائر العرب: ١٧ (القاهرة: دار المعارف، ١٣٩٥/١٩٧٥م)، ج ٢، ص ١٣٢.

إن تحليل بيئات العائلة ضروري لتحديد مكانة النساء، ويمكن تحقيق ذلك من خلال [مراجعة] الوثائق الشرعية، وخصوصاً تلك المجموعة الغنية من العناوين الشرعية الأندلسية التي توفر أدلة واسعة تتعلق بالزواج والطلاق والمظاهر الاقتصادية^(٤٧).

خامساً: النساء الأندلسيات الأكثر شهرة

إن المعلومات الفعلية الملموسة عن مكانة النساء الأندلسيات وشاهاتهن تصبح أوسع عندما يتصل الأمر بالمعلومات الخاصة بعلاقاتهن بالرجال ذوي المكانة الاجتماعية المرموقة؛ إننا نسمع، بالتالي، عن ساء يتسب إلى هائلات الملوك أو الرجال البارزين، عن نساء كن حاديات لهم (بمن في ذلك الجوارى)، وعن تلكم النساء اللواتي بررن، في إطار محدود على كل حال، في الأنشطة الفكرية والفنية.

تذكر النساء اللواتي ارتبطن بالبلاط^(٤٨) في الحوليات الخاصة بالرجال البارزين من الأصناف كافة؛ إننا نعرف عن، الأسماء على الأقل، زوجات، وعظيمات وأمهات وبنات، وأحياناً، جذات، وحفيدات وأخوات أمويين من قرطبة أو حكام الطوائف أو المرابطيين أو الموحيدين أو النصاربيين^(٤٩). إن ابن حزم، مثلاً، يذكر في كتابه نقاط العروس في تزاويح الخلفاء^(٥٠) «المرفقات في الخلافة من النساء»، و«امراة ولدت خبيثتين»، و«امراة ولدت ولياً عهداً»، و«أم حليفة تزوجت بعد خلافة ابنها»، و«حالات من غرائب المتكح» في أسر الخلفاء بناء على منطق هذا لا يذكر ابن حزم «سم الأميرة فاطمة بنت الفاسم حمود وهي بنت إدريس بن علي تزوجها حمس بن يحيى بن علي بن حمود، وأخوها محمد بن إدريس...» مع أن هذه السيدة كانت شخصية رئيسية في ثار عائلي، ويذكر ابن حزم أنه «لما قتل زوجها أخاها يحيى ابن إدريس المعروف بـحيتون سبنت زوجها فقتلته، فهذه امرأة سلّم على أبيها وجدها وهنتها

(٤٧) تعدّ آمانيا زوميو (Amalia Zommo) في الوقت الحاضر أطروحة دكتوراه عن موضوع الفئاري الأندلسية في بجامعة قلعة النهر، «فريد بإشراق د. صبيحاً. وقد فتح هـ. ر. إدريس الطريق بشره عدد من الدراسات حول الموضوع انظر على سبيل المثال Hady Roger Idris, «Le Mariage en occident musulman. Analyse de sources médiévales extraites du Mi'yar d'al-Wan'asīṣī», *Revue de l'occident musulman*, vol. 12 (1972), pp. 45-62.

(٤٨) انظر في ما تقدم الهامش رقم (٣٧).

(٤٩) Viguera, «Preliminar», pp. 30-31, n. 80-84.

(٥٠) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، ومثل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، ج ٤ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠ - ١٩٨٢)، ج ٢، ص ٤٣ - ١١٦ وبخاصة ص ٦٥ - ٦٧.

وأحبها وروجها بالخلقة»^(٥١). إن الحوليات تذكر أيضاً النساء الارستقراطيات، في عاصمة الدولة وفي مناطق أخرى^(٥٢). والقاعدة أننا نعرف القليل عادة عنهن في ما حلا أسماءهن إلا إذا ارتبط الأمر بنظر «استثنائي». أي إذا لعبت إحدى نساء البلاط، مثلاً، دوراً رئيسياً في الأحداث المهمة الخامسة في المشهد السياسي، ولربما يكون ذلك عبر تأثير هذه المرأة المهم في أعمال زوجها وأنشطته، كما كان أمر اعتماد مع ملك إشبيلية، المعتمد، والتي «سيطرت» عليه كما يروي ابن الأبار؛ ذاكرة أكثر أسماء المعتمد شهرة قاتلاً إنهم جميعاً أبناء «الحارثة هذه الخطبة عمدة العابة عليه «اعتماد»... وتلقب بالرميكية نسبة لمولاه رميكة بن حجاج، ومنه ابتاعها المعتمد... وكان مفرد الميل إليها حتى تلقب بالمعتمد ليطنم اسمه حروف اسمها، وهي التي أغرت سيدها بقتل أبي بكر بن عمار لذكره إياها في هجائه المعتمد»^(٥٣). إنا أيضاً نعثر على قصة المستكمي، حليقة قرطبة، للذي انتقد، حسب ابن حيان، لأنه «رضي أن يسيطر عليه امرأة فاسقة» تدعى بنت الزورية. وهذه السيطرة هي كل ما نعرفه عنها^(٥٤). ولا مناص لنا من سماع التأثير الكبير لبعض أمهات «بدوك فيهم» كما في حالة ملك غرناطة أبي عبد الله [الصغير] الذي كانت أمه تهيمن عليه تماماً، وأنشئ له يجر ذكره هو دورها في سلسلة الأحداث الأخيرة في طاحنة المرابطين به؛ وعندما طلب أمير المرابطين من أبي عبد الله تسليم جميع ممتلكاته أجاب الأخير: «... إذا سمح لي الأمير بأن أذهب بنفسي إلى القصر لكي أجلب كل شيء، وإلا فإن أمي تستطيع أن تفعل ذلك مع بعض أتباعه المثقات حتى لا يفوته خيط واحد». «وعند معادرتي كنت حائماً من احتقالي إذا ما فصلت عن أمي وتركته في القصر. وبهذا انسب غادرت معها القصر ولم ألق بالآل إلى أي شيء آخر»^(٥٥). وحسب راشيد

(٥١) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٥٢) حول نساء بني قاسي على الجبهة الشمالية، انظر María Jesús Viguera, *Aragón musulmán*, 2ª ed. (Saragossa, 1988), pp. 84 and 94.

(٥٣) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الأبار، *الحلة السراء*، حققه وعلق حواشي حسين مؤنس، ج ٢ (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ج ٢، ص ٦٢.

(٥٤) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الأبار، *الحلة السراء*، حققه وعلق حواشي حسين مؤنس، ج ٢ (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ج ٢، ص ٦٢.

(٥٥) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الأبار، *الحلة السراء*، حققه وعلق حواشي حسين مؤنس، ج ٢ (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ج ٢، ص ٦٢.

Abū Abd Allāh Muḥammad ibn 'Iḍḥār al-Marwāḩī, *Al-Bayān al-muḩrib*, tome (٥٤)

III, *Histoire de l'Espagne musulmane au XI^{ème} siècle*, texte arabe publié pour la première fois d'après un manuscrit de Fès par E. Lévi-Provençal, textes arabes relatifs à l'histoire de l'occident musulman; v 2 (Paris: P. Geuthner, 1930), p. 141.

Gabriel Martínez Gros, «Femmes et pouvoir dans les mémoires d' 'Abd Allāh» (٥٥)

paper presented at: *La Condición de la mujer en la edad media: Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de Noviembre de 1984* (Madrid: Universidad Complutense, 1986), and Amin T. Tibi, tr., *The Tibbon: Memoirs of 'Abd Allāh b. Buluggīn, Last Zirī Amir of Granada* (Leiden: E. J. Brill, 1986), p. 156.

آريه (Rachel Arié) فإن تصرفات بعض أميرات النصارى كانت أيضاً مشهورة بسوء السمعة، فهي تصمهن على أنهن بالإضافة إلى مواهبهن العقلية كن يكتسبن الخطوة في الميدان الاجتماعي بفعل التأثير الذي مارسنه في عائلتهن حيث كن يشعلن موقع الروجة محظية السلطان، أو الخليفة الأكثر حظوة وتذكر بالملكة التي دبرتها مريم أم إسماعيل، وقد كانت الخليفة الأثيرة ليوسف الأول في ٧٦٠هـ/١٣٥٩م ضد الحاكم محمد الخامس، وكذلك بالدور الذي لعبته فاطمة زوجة أبي الحسن الشرعية، من أجل تحرير ابنها بعد هزيمة لوسيا (Lucena)^(٥٦). ومع ذلك، فإن مثل هذه المشاركة في الأحداث السياسية، وهو أمر يحالب الشرع الذي عزل النساء عن المشاركة في أعمال السياسة، أمر مستهجن يوصف بأنه «مكيدة من مكائد البلاط» وهي العبرة الثابتة التي كانت توصف بها مشاركة النساء في أعمال السياسة.

وكان يتوقع من النساء في البلاط أن يقصرن دورهن على الأمور الترتيبية أو الاستراتيجية ضمن حاشية الملك أو الرجال الآخرين ذوي الأهمية في القصر، وأن يوافقنه بصورة رسمية في حروبه^(٥٧) أو في احتفالاته^(٥٨)، وأن يفعلن ذلك بطريقة مباحية لافتة للأنظار، لأن الترف، كما لاحظ ابن خلدون، «يزيد لدولة قوة إلى قوتها»^(٥٩). لقد كان لهؤلاء النساء أملاكهن الخاصة^(٦٠)، حيث كن أحياناً يستعملن هذه الأملاك للتبرع للمؤسسات العامة^(٦١)، وبذلك يساهمن في النفوذ المستقبلي لعائلتهن. وقد لاحظ ابن خلدون أيضاً هذا الهدف السياسي الكامن وراء عملية تبرع^(٦٢).

(٥٦) Rachel Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232 - 1492)*, (Paris: Boccard, 1973), 2^{ème} éd. (Paris, 1990), pp. 148-157 et 368.

(٥٧) رافقت سبعون امرأة الحاجب مانشيلو (Sancho) في حملته العسكرية. Ibn 'Idhārī, *al-Marrākushi, Al-Bayān al-mugrib*, vol. 3, p. 72.

(٥٨) Viguera, «Preliminar», p. 31, n. 93.

(٥٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ترجمه إلى العربية وقدم له وحقق عليه فهدى موشاي، مجموعة الروائع الإسلامية، الأوسكو، السلطة العربية (بيروت: اللجنة الدولية لرحمة الروائع، ١٩٦٧)، ص ٣٤١.

(٦٠) Joaquina Albarracín, «Un documento granadino sobre los bienes de la mujer de Boabdil en Mondújar», paper presented at: *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*, 2^a ed. (Córdoba, 1982), pp. 341-342.

(٦١) Rafael Valencia, «Presencia de la mujer en la corte de al-Mu'tamid b. 'Abbād de Sevilla», in: Viguera, ed., *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, p. 36, n. 46; Marín, «Las mujeres de las clases sociales superiores», p. 112, and Viguera, «Preliminar», p. 32, n. 96.

(٦٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٤٥.

تذكر الحواريات الأندلسية بصورة عارضة أحياناً الخدمات والحواري الدوائ التحقن بالبحيط العائلي لبعض الأشخاص ذوي الشأن، كما أننا نعثر على معلومات أكثر من مصادر الشرعية والطبية^(٦٣). لقد تزوج الملوك الأندلسيون عادة من حواري^(٦٤). وكان من آثار ذلك على الأقل أن التاريخ حفظ لنا أسماءهن التي تعطي نطبعا عن الدور التربيته، وعن المتعة التي كنّ [يضيفنها على الحواري]. بعبارة، أو رصية، أو شمس، أو مرجان^(٦٥) إن عدد الخدمات والحواري هو دليل رمزي على السلطة والعباس. كان هناك في الحقيقة ٦٣١٤ امرأة في مدينة الزهراء، بمن في ذلك الزوجات والمحظيات والقربيات والخدمات. ويمكن أن تصنف الحواري في نوعين، اللواتي يتخذن لخدمة (الحواري الخدم) واللواتي يتخذن للمتعة (حواري اللذة)^(٦٦). وبوصفهن محظيات مثقفات ومؤدبات أدباً رفيعاً^(٦٧) أسهمت الحواري في المجالس الأدبية^(٦٨) وخدمن أسبادهن، الذين كانوا مولعين بهن. وهناك العديد من الإشارات إلى الطرق التي تنافس بها ملوك الطوائف لامتلاك أفضل الحواري المغنيات وأكثر عدد منهن^(٦٩). لقد رفقن أسبادهن أيضاً في حالات المحنة فعندما هرب ابن عبد الجبار، على سبيل المثال، من بيته وطارده في قرطبة على أثر ذلك كانت لديه ثلاث عشرة

P. Coello, «Las actividades de las esclavas segun Ibn Buján y al-Saqali de Málaga.» (٦٣) in: Viguera, ed., *Ibid.*, pp. 201-210.

Ibn 'Idhārī al-Marrākushī, *Al-Bayān al-mugrib*, vol. 3, p. 140 and 145, and Fatima Mernissi, *Sultanes oubliées. Femmes chefs d'état en Islam* (Casablanca. Editions Le Fennec, [1990]), «Sultanes et courtisanes», pp. 17-113.

Viguera, «Preliminar», p. 32, n. 99-102, and Manuela Marín, «Notas sobre onomástica y denominaciones femeninas en al-Andalus (siglos VIII-XI)» in: *Homenaje al Prof. Darío Cabanellas Rodríguez. O.P.M., con motivo de su LXX aniversario*, 2 vols. (Granada. Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semíticos, 1987), pp. 37-52.

Viguera, «Preliminar», p. 32, n. 104. (٦٦)

(٦٧) المصدر نفسه، الهامش رقم (١٠٧) ويشير ابن حناري إلى العبيد في القرن الخامس الهجري/العاشر الميلادي. Ibn 'Idhārī al-Marrākushī, *Al-Bayān al-mugrib*, vol. 3, pp. 56, 92 and 142. وبسبب أن معتر أيضاً على العديد من الاشارات إلى ذلك في أبو الحسن علي بن بسام، الذخيرة في عباس أهل الجبرية، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩) ويحتاج هذا إلى تصيف لأعراض تقديم تأريخ مترابط منطقياً، كما يرى في س. عبد الوهاب مريخ، الحواري والشعر في العصر العباسي الأول (الكويت، ١٩٨١).

Rubiera Mata, *Poesía femenina hispanoárabe*, p. 14. (٦٨)

(٦٩) كتاب لدى المتخصص، ملك اشبيلية، الكثير من المحظيات، وكان يمدحهن بذلك. انظر أبو الحسن علي بن بسام، الذخيرة في عباس أهل الجبرية، تحقيق لطفي عبد الداي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، ص ١٩ - ٢٠.

جارية يؤيده حتى أحسن منه أخيراً وأعطى للحليفة الجديد^(٧٠).

أما كتب الأعلام فتشكل مصدراً خاصاً من مصادر المعلومات، وكذلك المتاحيات الأدبية التي تشير إلى النساء اللواتي أسهمن في الشايات الفكرية أو الفنية؛ وقد استثمرت هذه المصادر بمهارة فائقة من قبل البحوث الأكاديمية المعاصرة^(٧١) فقد ذكرت ١١٦ امرأة أندلسية في معاجم الأعلام ما بين القرن الثاني الهجري/لثامن الميلادي والثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي - ومن بينهما اثنتان فقط صغتتا عن أسهما عالمتان - الفقيهة فاطمة المعامي وحفصة بنت حمدون. وثلاث وصفت بأنهن يرفعن العلم، بينما ذكرت الأخريات لانتسابهن إلى بعض العائلات المرموقة. والنساء اللواتي أسهمن في قول الشعر (٤٤ حالة)، والأدبيات (٢٢ حالة)، والكاتبات (١١ حالة)، والساحات (٤)، و(٣) ومؤلفات معاجم ونحويتان، و(١٦) بقرآن القرآن ويعرفن معانيه، و(٦) كرسن أنفسهن للحديث و(٨) للرعد؛ و(٦) يعرفن الفقه، و(٤) يعرفن التاريخ والأخبار، و(واحدة) تعرف الحساب، و(واحدة) تعرف علم الكلام، و(واحدة) تعرف علم الفرائض، إضافة إلى العديد من فتاوى والدها. إحدى النساء وهي زوجة قاضي غرناطة لربما في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، كانت مشهورة بمعرفتها للفقه. وهي، كما يذكر ابن الخطيب، فافت زوجها في معرفة الأحكام^(٧٢)، وهناك أخرى كانت تمهم في الطب^(٧٣)، حتى إنها مارسته، ولكن، وكما نقول الوثائق الشرعية، فإنها مارست تطبيب النساء^(٧٤). إن فحص

(٧٠)

Ibn 'Idhārī al-Marrākushī, *Al-Bayān al-mugrib*, vol. 3, p. 92.

M. L. Avila, «Las mujeres "sabias" en al-Andalus», pp. 139-184; Rafael Valencia, (٧١)

«Tres maestras sevillanas de la época del Califato Omeya», pp. 185-190, in: Viguera, ed., *La Mujer en al-Andalus: Reflexas históricas de su actividad y categorías sociales*; María Isabel Fierro, «Mujeres hispano-árabes en tres repertorios biográficos. Yadhva, Shila y Bughya. s. X-XII», paper presented at: *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico Actas de las 11 Jornadas de Investigación Interdisciplinaria, Colección del Seminario de Estudios de la Mujer*, 4 (Madrid Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid, [1983?]). pp. 177-182.

Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, vols. 1-3, and Ignac. ويسمى «ساحات مي» Goldziber, «Women in the Hadith Literature», in: Ignac Goldziber, *Muslim Studies*, edited by S. M. Stern, translated from the German by C. R. Barber and S. M. Stern (London: Allen and Unwin, 1968-), vol. 2, pp. 366-368.

(٧٢) لقري. تقع الطيب من غصن الأندلس للطيب، ج ٤، ص ٢٩١.

(٧٣) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج ١، ص ٤٢٨ - ٤٢٩.

Luisa F. Aguirre de Cácer, «Sobre el ejercicio de la medicina en al-Andalus. Una (٧٤) fetua de Ibn Sahl», *Anaquel de Estudios Arabes*, vol. 2 (1991).

الوثائق والسجلات، التي لم تستشر بعد، سيسمح لنا بتكوين منظور أوضح عن واقع مكانة النساء الأدبيات، الذي يتجاوز كثيراً «المحرمات» التي فرضت على النساء في المجتمع العربي التقليدي»^(٧٥)، الذي يشكل في الوقت الحاضر، ومن دون شك، حاجزاً يحول دون تعرفنا على ذلك الواقع.

(٧٥) كـ هـ ملاحظ في Salma Khadra Jayyusi, «Two Types of Hero in Contemporary

Arabic Literature», *Mundus Arabicus*, vol. 10, no. 1 (1977), p. 46.

المراجع

١ - العربية

ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. الحلة السيرة. حقه وعق حواشيه حسين مؤنس. القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣. ٢ ج.

ابن بسام، أبو الحسن علي. الفخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق لطفي عبد ابديع. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.

———. تحقيق إحسان عباس. ط ٢ بيروت. دار الثقافة، ١٩٧٩. ٨ ج.

ابن حرم، أبو محمد علي بن أحمد رسائل ابن حزم الأندلسي. تحقيق إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠ - ١٩٨٣. ٤ ج.

بن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. الإحاطة في أخبار غرناطة. تحقيق محمد عبد الله عنان. القاهرة. دار المعارف، ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م. (ذخائر العرب؛ ١٧)

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. المقدمة. ترجمه إلى الفرنسية وقدم له وعقد عليه فنسان مونتاي. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٦٧. (مجموعة الروائع الإنسانية، الأونسكو، السلسلة العربية)

ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن موسى. المغرب في حلق المغرب. تحقيق شوقي صبيح. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٣ - ١٩٥٥]. ٢ ج. (ذخائر العرب؛ ١١)

حطاب، رهير. تطور بتي الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة ط ٣. بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٣. (الدراسات الإنسانية، علم اجتماع الأسرة)

لرجاني، أبو يحيى. أمثال المولم في الأندلس: أمثال الأندلس لأبي يحيى الزجاجي،

١٢٢٠ - ١٢٩٤. تحقيق محمد بن شريفة. فاس، ١٩٧٥. ٢ ج.

صيف، شرفي. *الغن وملاهبه في الشعر العربي*. القاهرة. دار المعارف، ١٩٦٥.
(مكتبة الدراسات الأدبية)

الطاهري، أحمد. *حامة قرطبة في عصر الخلافة*. الرباط. منشورات عكط، ١٩٨٩.
(سلسلة المعتمد بن عباد للتاريخ الأندلسي ومصادره؛ ١)

المريخ، س. *عند الوهاب*. الجولري والشعر في العصر العباسي الأول. الكويت، ١٩٨١.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. *نفع الطيب من فم الأندلس الرطيب*. تحقيق
إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

٢ - الأجنبية

Books

Arié, Rachel. *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*. Paris
Boccard, 1973. 2^{ème} éd. Paris, 1990.

Averroës. *Commentary on Plato's Republic*. Edited with an introduction,
translation and notes by E. I. J Rosenthal. Cambridge [UK]. Cambridge
University Press, 1974. (University of Cambridge, Oriental Publications;
no. 1)

Avila, María Luisa. «Las mujeres "sabias" en al-Andalus.» in María Jesús
Viguera (ed.). *La Mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y
categorías sociales*. Sevilla; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid,
1989.

Bianquis, M.T. «La Familia en el Islam árabe.» in: *Historia de la familia*.
Directed by A. Burguère [et al.]. Madrid, 1988.

Bosch Vilá, Jacinto. *Los almorávides*. Edited by Emilio Molina. 2^a ed.
Granada: University of Granada, 1990. Facsimile of the Tetouan edition,
1956.

Cahen, Claude. *El Islam. I- Desde los orígenes hasta el comienzo del imperio
otomano*. Madrid, 1972.

Coeilo, Pilar. «Las actividades de las esclavas según Ibn Butlan y al-Saqati de
Málaga » in: María Jesús Viguera (ed.). *La Mujer en al-Andalus. Reflejos
históricos de su actividad y categorías sociales*. Sevilla, Madrid
Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

Degand, Angela. *Geschlechterrollen und familiäre Strukturen in Islam*.

Frankfurt am Main; New York: Lang, 1988.

Doy, 'Abdul Rahmān I. *Woman in Shari'ah*. London, 1989.

Garulo, Teresa. *Diwan de la poetisas de al-Andalus*. Madrid: Hiperión, [1986] (Poesia Hiperión; 92)

Goldziher, Ignac. «Women in the Hadith Literature.» in: Ignac Goldziher *Muslim Studies*. Edited by S. M. Stern; translated from the German by C. R. Barber and S. M. Stern. London: Allen and Unwin, 1968.

Granja, Fernando de la. «La Venta de la esclava en el mercado en obra de Abū 'I Baqā' de Ronda.» in: *Maqāmas y risālas andaluzas*. Traducciones y estudios por Fernand de la Granja. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1976.

Gurchard, Pierre. «De la Antigüedad a la edad media: Familia amplia y familia estricta.» in: *Estudios sobre Historia Medieval*. Valencia, 1987.

———. *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane*. Paris: Mouton, 1977. (Civilisations et sociétés; 60)

Héritier en pays musulman. Habus, lait vivant, manyahuli. Sous la direction de Marcel Gauthier. Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique, 1987.

Ibn 'Idhārī al-Marrākushī, Abū Abd Allāh Muḥammad. *Al-Bayān al-muḡrib*. Tome III. *Histoire de l'Espagne musulmane au XI^{ème} siècle*. Texte arabe publié pour la première fois d'après un manuscrit de Fès par E. Lévi-Provençal. Paris. P. Geuthner, 1930. (Textes arabes relatifs à l'histoire de l'occident musulman; v. 2)

Laoust, Henri. *La Politique de Gardfi*. Paris: P. Geuthner, 1970. (Bibliothèque d'études islamique; t. 1)

Marín, Manuela. «Las mujeres de las clases sociales superiores.» in: María Jesús Viguera (ed.). *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Sevilla, Madrid. Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

———. «Notas sobre onomástica y denominaciones femeninas en al-Andalus (siglos VIII-XI).» in: *Homenaje al Prof. Darío Cabanellas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*. Granada. Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semíticos, 1987. 2 vols

———, María Luisa Avila and Luis Molina (eds.). *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988-1994. 6 vols.

Mernissi, Fatima. *Sultanes oubliées: Femmes chefs d'état en Islam*. Casablanca: Editions Le Fennec, [1990].

Molina, Luis. «Familias andalusíes: Los datos del Ta'riḥ 'ulamā' al-Andalus de

Ibn al-Faradī.» in: Manuela Marín, María Luisa Avila and Luis Molina (eds.) *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988-1994. 6 vols.

Perès, Henri *Esplendor de Al-Andalus. La Poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*. Translated by Mercedes García Arenal. Madrid: Hipérion, 1983.

———. *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*. 2^{ème} ed. rev. et corr. Paris: Adrien Maisonneuve, 1953.

Rubiera Mata, María Jesús *Poesía femenina hispanoárabe*. Madrid, 1989.

Schack, Adolf Friedrich von. *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*. 3rd ed. Sevilla, 1981. Spanish translation *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*. Translated by D. Juan Valera. Reprinted. Madrid: Hipérion, [1988].

Sobh, Mahmud. *Poetisas arabigo-andaluzas*. [Granada]: Diputación Provincial de Granada, [1985?]. (Biblioteca de ensayo; 7)

Tibi, Amin T. (tr.). *The Tibyan: Memoirs of 'Abd Allāh b. Buluggin, Last Zirī Amir of Granada*. Leiden: E. J. Brill, 1986.

Turki, Abdel Magid. «Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système théologique et juridique d'Ibn Ḥazm.» in: Abdel Magid Turki. *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane: Aspects polémiques*. Paris: G. P. Maisonneuve et Larose, 1982. (Islam d'hier et d'aujourd'hui, 16)

Valencia, Rafael. «Presencia de la mujer en la corte de al-Mu'tamid b. 'Abbād de Sevilla.» in: María Jesús Viguera (ed.). *La Mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Sevilla; Madrid. Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

———. «Tres maestras sevillanas de la época del Califato omeya » in: María Jesús Viguera (ed.). *La Mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Sevilla; Madrid. Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

Viguera, María Jesús. *Aragón musulmán*. 2^a ed. Saragossa, 1988

——— (ed.). *La Mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Sevilla; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

Wolf, K. B. *Christian Martyrs in Muslim Spain*. Cambridge. Cambridge University Press, 1988.

Periodicals

- Aguirre de Cárcer, Luisa F. «Sobre el ejercicio de la medicina en al-Andalus. Una fetua de Ibn Sahl.» *Anaquel de Estudios Arabes*: vol. 2, 1991
- Armistead, Samuel G. and James T. Monroe. «A New Version of *La Morica de Antequera*» *La Corónica*: vol. 12, 1984.
- Bosch Vilá, Jacinto and Wilhelm Hoenerbach. «Un Viaje oficial de la corte granadina. (Año 1347).» *Andalucía Islámica*: vols. 2-3, 1981-1982.
- Giacomo, L. di. «Une poétesse andalouse du temps des Almohades Hafsa Bint al-Hājj ar-Rakūniyya.» *Hespéris*: vol. 34, 1947
- Al-Hentty, 'Abd al-Kareem. «The Collection and Criticism of the Work of Early Arab Women Singers and Poetesses.» *Al-Masāq*: vol. 2, 1989.
- Hoenerbach, Wilhelm. «Die andalus-arabische Dichtung im Allgemeinen und die Dichtung der Banū Sa'īd im Besonderen.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*: vol. 140, 1990.
- . «La Granadina.» *Andalucía Islámica*: vols. 2-3, 1981-1982.
- . «Los Banū Sa'īd de Alcalá la real y sus allegados: Su poesia según la antología *al-Mugrib*» *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*: vol. 2, 1989
- . «Notas para una caracterización de Wallāda.» *Al-Andalus*: vol. 36, 1971.
- . «Zur Charakteristik Wallādas der Geliebten Ibn Zaidūn.» *Die Welt des Islams*: vol. 13, 1971.
- Idris, Hady Roger. «Le Mariage en occident musulman. Analyse de *fatwas* médiévales extraites du *Mi'yār d'al-Wanjarīl*.» *Revue de l'occident musulman*: vol. 12, 1972.
- Jayyusi, Salma Khadra. «Two Types of Hero in Contemporary Arabic Literature.» *Mundus Artium*: vol. 10, no. 1, 1977
- Llinarès, A. «Deux versions médiévales espagnoles de la lanterne et le pot au lait.» *Revue de littérature comparée*: vol. 33, 1959.
- López Estrada, Francisco. «La Leyenda de la morica garrida de Antequera en la poesia y en la Historia.» *Archivo Hispalense*: vols. 88-89, 1958.
- Nichols, J. M. «The Arabic Verses of Qasmūna Bint Ismā'īl Ibn Bagdāla.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 13, 1981
- . «Arabic Women Poets in al-Andalus.» *Maghreb Review*: no. 4, September-December 1981.
- . «Wallāda, the Andalusian Lyric and the Questions of Influence.» *Literature East and West*: vol. 21, 1977.

Sobh, Maḥmud. «La Poesía amorosa arábigo-andaluza.» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*: vol. 16, 1971

Zotenberg, H. «L'Histoire de Gal'ād et Schimas.» *Journal asiatique* 1896.

Conferences

Albarracín, Joaquina. «Un documento granadino sobre los bienes de la mujer de Boabdil en Mondújar.» Paper presented at. *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*. 2ª ed. Córdoba, 1982.

Fierro, María Isabel. «Mujeres hispano-árabes en tres repertorios biográficos. *Yadwa*, *Šila* y *Bughya*, s. X-XII.» Paper presented at. *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico. Actas de las II Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid, [1983?]. (Colección del Seminario de Estudios de la Mujer; 4)

Martínez Gros, Gabriel. «Femmes et pouvoir dans les mémoires d'Abd Allāh » in: *La Condición de la mujer en la edad media. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de Noviembre de 1984*. Madrid: Universidad Complutense, 1986.

Viguera, María Jesús. «La Censura de costumbres en el "*Tanbīh al-ḥukkām*" de Ibn al-Munāṣif.» Paper presented at *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980)*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985.

Theses

López de la Plaza, Gloria. «Ámbitos de la religiosidad femenina andalusí. La Dinámica público-privado y sus correlaciones sociales » (Magister Dissertation, Madrid, Universidad Complutense, 1990).

فنون الطبخ في الأندلس

دايفد واينز (*)

مقدمة

في أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر للميلاد، وهي التخموم الغربية للممالك الإسلامية، ظهر كتابان في فن الطبخ^(١). يعرض الكتابان مئات الوصفات لطرق إعداد الطعام عند أهل المدن من الطبقة الوسطى من العرب المسلمين في المغرب وشبه الجزيرة الأيبيرية.

وتقابلد الطبخ، هند الخاصة والعامة، ذات طبيعة محافظة؛ لذا يحتمل أن يكون هذان الكتابان صورة تعبر عن أدواق الطبخ وفنونه، لا في هذه الفترة من تاريخ شمال إفريقيا ولأندلس وحدها، بل صورة عن فترة سابقة، ربما كانت تشمل لقرنين لثالث ولرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين. ويتضح في الكتابين مؤثرات مشرقية كذلك؛ يوم كانت بغداد عاصمة العباسيين السياسية، ومركز الإمبراطورية الحضرية كذلك، حيث نشأت تطورات عديدة من بينها ظهور صنوف من «أطبايب

(*) دايفد واينز (David Waines) أستاذ في قسم الدراسات العربية والإسلامية وهي قسم دراسات لأديان في جامعة لانكستر.

قام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

(١) الكتابان هما: ابن ورين التجيبي، فضالة الخوان في طبقات الطعام والألوان، تحقيق محمد بن شكريون (بيروت، ١٩٨٤)، والكتاب مجهول المؤلف حققه Ambrosio Huici Miranda, ed., *La Cocina hispano-magrebí en la época almohade según un manuscrito anónimo* (Madrid, 1965).

وكان التجيبي من المؤلفين الأندلسيين وهو من مرسية، وقد صنف كتابه بين عامي ٦٣٦ - ٦٤٠/ ١٢٣٨ - ١٢٤٢م، والسنة الأخيرة هي تاريخ سقوط مرسية بيد المسيحيين. ويرى ويثي ميراند، أن المؤلف المجهول أندلسي أيضاً، وقد عاش قبل سقوط المدن الكبرى مثل إشبيلية عام ٦٤٦/ ١٢٤٨م.

الطعام أيام الخليفة هارون الرشيد (ت ١٩٤هـ/ ٨٠٩م)^(٢) وقد انتشر إلى العرب معدني أثر هذه التقاليد من فنون الطبخ النخبة^(٣).

وليست كتب الطبخ وحدها، بالطبع، المصدر الوحيد الذي تُستقى منه معلومات حول ما شاع في القرون الوسطى من أدواق ومواقف تجاه الطعام^(٤) فهي ميدان الطب القروسطي، إضافة إلى فصول عن التغذية والصحة التي تشملها التصنيف الطبية الكبرى، ثمة كتب تخصصت في الغذاء؛ نصف حواشي الأعيان، ومروند الأطعمة المختلفة ومصارها بما في ذلك الأطعمة المطبوخة، وكثيراً ما تصح بطرق للشعاع من نتائجها المصورة. وكانت هذه الكتب تعالج نظام الحمية لشخصية عند الفرد وتنطوي على مفهوم عملي عن إعداد الطعام وتناوله، وبهذا المعنى يكون دليل الحمية تقيض كتب عن الطبخ، إذ إنه يعبر عن معرفة بما شاع من آراء حول الطعام بين الأطباء. وفي بعض كتب الأدب، مثل العقد الفريد لابن عبد ربه (ت ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م) نجد معلومات لاحقة عن الطعام عند أهل المدن وعلية القوم. وفي نوع آخر من الكتب، هي كتب الحنبة التي يتناولها مفتشو الأسواق، نجد معلومات شتى من بينها شروط إعداد وبيع الطعام في الأسواق والأماكن العامة. وتنصح كتب الحنبة هذه بالابتعاد عن تناول الطعام المطبوخ في الأسواق، بسبب أنواع التحايل التي يتبعها الطباخون في خداع زبائنهم، ولو أن هذه النصائح لا تظهر بوضوح شديد دائماً. فطعام البيت لم يكن أفضل من طعام السوق وحسب، بل إنه أسلم.

ومن بين ما لدينا من المصادر (التي قد تبدو محدودة) تقدم كتب الطبخ وحدها صورة عن أحد مظاهر الحياة البيئية في العصور الوسطى، التي لم يلتفت إلى لطر فيها إلا حديثاً^(٥). فمن مجموعات وصفات الأطعمة يمكن تشكيل صورة، لا عن صنوف طعام وحدها فحسب، بل كذلك عن كثير من الأنشطة التي تجري في مطبخ الدار،

(٢) يورج، وصف لهذه الأحداث في كتاب David Waines. *In a Caliph's Kitchen* (London, 1989).

(٣) يذكر التجيبي في كتابه عدداً من الوصفات التي يدعوها «مشرقية»، بينما يورد الكتاب الآخر فصلاً مكرساً يذكرى الأمير العباسي الذي تولى الخلافة زمناً، وهو إبراهيم بن المهدي، الذي ربما كان مصنف أول كتاب في الطبخ في اللغة العربية. انظر المصراع، ص ١١-١٥.

(٤) توجد دراسة عامة جيدة للمصادر في Expiración García Sánchez, «Fuentes para el estudio de la alimentación en la Andalucía Islámica», paper presented at *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984)* (Madrid: Unión europea de arabisants et d'islamants, 1986), pp. 269-283.

(٥) لقد قدم بيتر هاينه مساهمة مهمة في هذه الدراسات في Peter Heine, *Kulinarische Studien* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1988).

وعن موقعه في الأسرة، وبين أهل الجوار. وتتطوي هذه الوصفات كذلك على إشارة إلى الدور الرئيس للطعام في النظام الاجتماعي للقيم، فتبين أن كرم الضيافة على المائدة، سواء بين الأسرة أو مع الأصدقاء والأعوان في السيادة أو غيرهم، مسألة تقع في المجال الخاص لا العام^(٦). وثمة توافق ملحوظ حول هذه القضية بالذات في العالم العربي الإسلامي القروسطي، فأساليب الطبخ وطرائقه لم تكن في الواقع على اختلاف واضح بين مدن الأندلس والعراق. لكن المروق في تفصيل الأطعمة مسألة تتعلق باختيارات الأقاليم وتخصصاتها، وهذا ما تصوره كتب الطبخ ذاتها وفي ما يلي من كلام، يشاؤون اثنين من مظاهر تقاليد الطعام الأندلسية: المطبخ بوصفه مكان إعداد الطعام، وأهم خصائص الأطعمة.

أولاً: المطبخ

لقد جرى إعداد أصناف الطعام التي تصنفها كتب الطبخ هذه في مطابخ بيوت نموه لأسر من أهل المدينة من «الطبقة الوسطى»؛ فهي لا تصنف الأجواء الرفيعة في البلاط في تلك العشرة، ولا مطابخ قراء المدينة أو أهل الريف.

وهكذا نجد مراحاً من المصنف الشائع باسم «الثريدة» يدعى «الكامل» ويتكون من عدة أنواع من اللحم والدجاج، بكثير من التوابل، والسجق وكرات اللحم والبيض والزيتون تُقدّم جميعها مصفوفة بنظام على طبق كبير، بحيث تشكل نقبضاً كاملاً للأصباق العادية، مما دعا إلى وصفها «بأحد أطباق الملوك والوزراء»^(٧). وبوجه عام

(٦) عادات العرب في الضيافة ناقض ما في حضارة كبيرة معاصرة أخرى، مثل الحضارة الصينية، التي تطورت فيها عادات الانقضاء مع الآخرين حول المائدة في محلات عامة مثل المطاعم والمقاهي؛ انظر: الدراسة المثارة بتقاليد الطعام الصينية في كتاب: K. C. Chang, ed., *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspective* (New Haven, CT: Yale University Press, 1977).

Huici Miranda, ed., *La Cocina Hispano-magrebí en la época almohade según un* (٧) *manuscrito anónimo*, pp. 179-180.

في كتابه الطريف بمسرد الطبخ، الطعام والطبقة، يقول جاك غودي إن كتب الطبخ العربية القروسطية تشير إلى صدام البلاط، البلاط الذي طوّز أنشاقاً من الإتفاق الباطن، شيئاً في ذلك السابقي من الروم والإغريق والعرب. ولم يكن المذاييع من الطباخين، بل من كبار الشخصيات الذين كانوا يترددون على مصانعهم «مفضل»، مهمليين أية إشارة إلى الأطعمة العادية. ومع أن الكتاب هو قيمة كبيرة في فكره تدرج تقاليد الطبخ، إلا أن المؤلف قد أساء فهم طبيعة كتب الطبخ العربية. ففي «الكتابين المشار إليهما في هذه المقالة، نس في الأدلة الداخلية ما يشير إلى كون أحد المصنفين من «كبار الشخصيات» ويضم الكتابان «أحدهما عادية» من النوع للأول في وسط أهل المدن للرقمين خارج حدود البلاط والطبقة الحسنة انظر Jack Goody, *Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology* (Cambridge, Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press, 1982), p. 129.

تنطوي كتب الطبخ هذه على إشارات إلى عادات الطبخ لدى مجتمع المدن في الأندلس، الذي يشمل قطاعات عريضة من أصحاب الصناعة والعلماء والموظفين^(٨). ولا شك في أن ابن خلدون على حق إذ يقول إن أهم نوعين من طعام سكان المدن (المرفهين منهم، ربما) يقومان على اللحم وجيد القمح، ولو أنه يعزو صحة الأندلسيين «خيلة إلى غداء يقتصر على حنطة السودان (أو الدخن الهندي) وريث الريفين، وهو ما لا تشير إليه كتب الطبخ هذه. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أن الأندلس في القرنين الرابع والخامس الهجريين/العاشر والحادي عشر الميلاديين قد شهدت توسعاً سريعاً في المدن، تجمعت فيه الطبقة المرفهة بالطعام ذاته. ثم إن تصوير لرعاية القائمة على الري، واستجلاب وأقلعة محاصيل جديدة^(٩)، وإشراك اقتصاد الأندلس بشبكة التجارة الإسلامية في البحر المتوسط ضمنت الحصول على المواد الأولية اللازمة لصنوف الطعام في المدن.

تُقدّم وصفات الطعام صوراً واضحة عن أنشطة المطبخ وأدوات الطبخ. وهي صور عن الجهد المكثف لإعداد الوجبات اليومية، وعن التوابل والمحفوظات المخزونة للاستعمال في وقت لاحق، كما تبين أنواع الأدوات المستعملة مدى التعقيد في تلك الجهود.

(٨) أن لا أفرق إن المجتمع الأندلسي كان يقوم على أسس طبقية حادة. فثمة الكثير مما يمكن أن يقال حول كون التقسيم الاجتماعي يقوم على جماعات ذات أسس ليست اقتصادية بالضرورة، كأد تكون عرقية أو دينية أو عشائرية. ومع هذا، إذا كان علينا أن نعرض كون هذه الأطعمة ليست مقصورة على جماعة عرقية أو دينية (كالمغرب أو البربر أو غيرهم، أو كالمسلمين أو اليهود أو المسيحيين) فإن كتب الطبخ تصور بوضوح مستوى الاقتصادي المزدهر للأسر المساهمة في صون الطبخ هذه، كما تشير إلى الوجود المشترك بين الأنظمة العرقية والاجتماعية. ومن الطريف أن الدلائل الموجودة في كتب الطبخ، بما يتعلق بتصنيف السبسي، قد توحي بالقول إن سبب انهيار الخلافة يعود إلى «مياه طبق وسطى تهتم بالمحافظ على حكومة مركزية قوية»، وهي فكرة مبسطة أكثر مما يجب. انظر William Montgomery Watt, *A History of Islamic Spain*, with additional sections on literature by Pierre Cachia, *Islamic Surveys*, 4 (Edinburgh: Edinburgh University Press, [1965]), p. 37, and Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979).

وبخاصة الفصلين ٤ - ٥ حول البنية الاجتماعية والعلاقات العرقية

Glick, *Ibid.*, p. 77,

(٩) انظر

حيث يورد قائمة بالمحاصيل القابلة للأكل بما أدخله العرب إلى شبه الجزيرة، ومنها الزيتون [كداء] والشمش والأرضي شوكي والخروب والأرز والزعفران والسكر والخحوب (العناب) واليانفجان والجر، الأبيض والسمون والبرتقال والكريمروت والجر. وحول لسالة المعونة عن انتشار المحاصيل العالية في الشرق الأوسط في القرون الوسطى، انظر Andrew M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983).

كان في المطبخ الأندلسي جهازان كبيران: الموقد^(١٠) والثور^(١١) فمن الموقد تصل الحرارة مباشرة إلى قاع الإناء الذي تجمع فيه مكونات صنف الطعام؛ ويقدم الثور حرارة جافة تناسب الخبز والشواء. ويمكن التحكم في درجة حرارة كل من الجهريين إلى بعض الحدود. تصوّر وصفاً لشيء خروف كامل في الثور كيف يحضر الخروف ويُسك في سقود ويُلقي من قهوة الثور العليا، وتحت السقود إناء يجتمع فيه ما يتقاطر من شحم الخروف. ثم تعطى قهوة الثور بقطاء كما تغطي الفتحات الأخرى وتحمم بالطين للمحافظة على الحرارة حتى يتضخ اللحم تماماً^(١٢). وفي وصفة أخرى، تُستخرج جرات النار من الثور عندما تكتمل حرارته ويُرش عليه ماء قبل أن يوضع اللحم في داخله، ثم يُعاد إغلاق الفوهة ولكن الفتحات السفلى تبقى مفتوحة^(١٣). وتصيف هذه الوصفة في الختام أن هذه الطبخة يمكن إعدادها كذلك في لمرن المجاور أو العام.

ويرد ذكر «المرن» كثيراً في كتب الطبخ. ويكون اللجوء إلى الفرن لأسباب عديدة: منها العوز إلى مساحة مناسبة في المطبخ أو الحاجة إلى الأدوات اللازمة للطبخات الكبيرة، مثل ما سبق ذكره، أو في المناسبات الخاصة. وربما كان يستخدم غالباً لطبخ الخبز اليومي للأسرة، ولو أن بعض الأنواع (مثل «المنة» يستعمل في إعدادها أنية من الفخار غير المزجج أو الأنية المعدنية) كانت تُحضّر في البيت. لكن بعض الطبخات كانت تُعدّ نصف إعداد في الدار ثم تكمل في الفرن العام، وهو جمع بين الطبخ عن الموقد وبين الخبز^(١٤). وفي حالات أخرى تقدّم الوصفة خبيراً بين طبخ

(١١) هذه هي الكلمة المستعملة بشكل دائم تقريباً في النصوص. ولكن، ابتداء من فترة في كتاب النجيب، فضالة الخوان في طبقات الطعام والألوان، ص ٧١ يبدو أن هذه الكلمة مختصرة من عبارة «كانون النار» أو أنها تستعمل بدل «كانون» سواء من النوع المتحرك أو النوع الثابت الذي توضع عليه قدور الطبخ والمقالي فوق الحرارة.

(١٢) الثور واسمه يهودان في الأصل إلى بلاد ما بين النهرين قديماً. والثور ذو شكل أسطوري يشبه حلية انسج، أو إناء معار كبير مقلوياً، وربما كان قد تطور من ذلك الشكل. وبعض فيه الوقود من الفحم الخيد الذي يدخل من فوهة قرب قمرة ويوقد. وفي عمل الثور فتحة يدخل منها الخبز ليصنع على جوانبه الداحية، أو قد يدخل اللحم أو الفتور أحياناً في عمليات الخبز أو الطبخ.

(١٣) ويوجد طريقة أخرى للشيء أقل انتشاراً، وهي عمل حفرة في الأرض يوضع في داخلها اللحم ويمطر بصلح كبير (الطاجين) وتحمم الجوانب بالطين لحصر الحرارة. وكان الخشب يحرق في الصحن يضيئ اللحم في جانب منه ثم يقلب على جانبه الآخر في حماية بطيئة طويلة. وبعد أن يضيئ اللحم يضاف إليه انسج والفلفل. انظر: النجيب، المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(١٤) Huici Miranda, ed., *La Cocina hispano-magrebí en la época almohade según un manuscrito anónimo*, p. 103.

(١٥) النجيب، المصدر نفسه، ص ١٦٨. وفي هذه الحالة تسد فتحة القدر بصلح وعجينة وقد يكون سبب استعمال القدر في مثل هذه الحالات عدم وجود ثور فتحة كبيرة تدخل منها مثل هذه القدر.

وكانت قدر الطبخ على أحجام عديدة ومن مواد مختلفة. وكانت أكثر الأنواع شيوعاً قدر المعجور، ومنه المرجح (أو المَحْتَم) أو غير المرجح، لكن قدر السحاس (أو المقضدرة) أو القدر المصنوعة من معادن أخرى كانت معروفة كذلك. وكانت آنية لذهب والفضة موضع تقدير كبير^(١٦)، ولكن لا يحتمل أنها كانت مستعملة في بيوت كاست تُعَدُّ، الأطعمة التي يصفها الكتبان بين أيدينا. وكانت الألوان التي توضع فيها الأطعمة المطبوخة تُعطى، وهي ما تزال ساخنة، بأغطية ذات ثقوب صغيرة لتتد منها الأبخرة؛ فقد كان الاعتقاد أن هذه الأبخرة إذا لم تخرج عن الطعام فإنها قد تحدث آثاراً سامة.

تصنَّ جميع كتب الطبخ تقريباً على مسائل النظافة في المطبخ، ولا تستثنى من ذلك الكتب الأندلسية. ويبدو أن الشكوى عموماً كانت حول الخدم الذين لم يكونوا يغسلون القدور أهدأ، أو أنهم لم يكونوا يغسلونها جيداً قبل الاستعمال ثانية؛ وقد أدت هذه المشكلة إلى الصبح باستعمال قدر فخارية جديدة كل يوم، وباستبدال القدر لمزججة كل خمسة أيام^(١٧). لكن هذه الإجراءات المشددة ربما لم تكن تتخذ دوماً، لأن القدور يمكن أن تُنظف جيداً بإشراف أهل الدار، وذلك بغسلها بدهن الخار والنفالة. لكن مثل هذه الأوضاع تفسر ورود العبارة الأولى في كثير من الوصفات، فتقول «خُذْ قدراً جديدة». وفي إحدى الطبخات كُسرت القدر عمداً عندما أهبطت من لفرن العام، وأُزيح ختم المعجن عن فوهتها بالطرق الذي ربما تسبب في تصدع القدر^(١٨).

هذه القدور أو الألوان التي وصفناها ربما كانت مما تُحضَّر فيه طبخات اللحم والطيور. لكن السمك كان يُطبخ عموماً في مقلاة (طاجن) أو يقلى بالزيت في

= المعجبة الشكل. والفرد جهاز أكبر يمكن أن تطبخ فيه صفوف بدرجات حراره مختلفة نسبة إلى قربها من النار (المصدر نفسه، ص ٥١).

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢١٢، الوصفة رقم (٥).

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣١ يصف التجبيي أن آلة الذهب والفضة هي الأحسن للعلل ولكن السحاس يتعاضل مع الأطعمة كثيرة اللحم. وسجد للرأي نفسه في الكتاب الآخر، انظر

Huici Miranda, ed., *La Cocina hispano-magrebí en la época almohade según un manuscrito anónimo*, p. 83

(١٧) التجبيي، المصدر نفسه، ص ٣١، و Huici Miranda, ed., *Ibid.*, p. 99

(١٨) في تحضير «الخبيص» يرسل الإناء بما فيه من طعام يشبه المعجن إلى الفرن العام يسفح عن مهل، وعندما يعاد إلى الدار تكسر القدر يرقق للمحافظة على شكل «الخبيص» المشوي. انظر

Huici Miranda, ed., *Ibid.*, p. 99

المقلادة، ولو أن القدور كانت تستعمل عند إرسال السمك إلى القرن العام (يكتسب قشرة هشة) ونصّ التعليمات أن السمك يجب أن يقشر وبسط بالماء الحار قليلاً، ثم يُعصر ويُترك ليُجف، وذلك قبل طبخه؛ وقد تُقَطَّع السمكة أو تطبخ كاملة، اعتماداً على حجمها وفي طريقة يينية غير معتادة، توضع السمكة في قدر وتُعطى بقدر ثابة وتوضع على نار حامية حتى ينشف ما تغطي به من مرق وكان السمك يُشوى كذلك على النار في سفود يثبت على حجر ثم يُقَلَّب باليد فوق النار

ففي جميع هذه العمليات التي تدور حول إعداد طبخات كبيرة للمائدة، من الواضح أن العاملين في المطبخ يتعاملون بالطري من اللحوم والطيور والسمك. فهي وصفة لطبخة دجاج تبدأ التعليمات هكذا: «خذ دجاجة سمينة واذبحها ثم اسقطها بالماء الحار وافنح بطنها لإزالة الأحشاء ثم اجمعها إلى بعضها»

وكانت تُعالج بالطريقة نفسها؛ ونشير الرصفات إلى كيفية الإفادة من جميع أجزاء الخروف إذا لم يكن المراد إعداد الخروف كاملاً. وفي إعداد طبخة بلحم النقر، تُحَدَّد الأجزاء المطلوبة من العجل أو البقرة لتجهز للطبخ، أو قد نجد العبرة العامة «خذ أحسن أجزاء اللحم» وكان اللحم لهذه الأصناف يؤخذ طرياً من السوق، رلر أن الأسر الكبيرة كان يوسعها دبح العجل بسهولة في باحة المطبخ. إن التحضير اليومي للحوم والدجاج والسمك يشير كذلك إلى أن التوابل المستعملة في الطبخ لم تكن، كما كان يقال غالباً، لمحص إخفاء رائحة اللحم وحسب. صحيح أن حلاصة زيوت القرفة والعلمل (وكلاهما مرغوب في الأطباق الأندلسية) يعرف عنها خصائص مفيدة في التعقيم والحفظ؛ لكن جماليات الطبخ كذلك كانت لها أهميتها في تقديم أصناف متولدة في الطعم والرائحة. ولا بد أن ما هي تلك لتوابل من خصائص في حفظ الطعام من التلف كان لها أهميتها إذا ما أريد لما تبقى من الطعام أن يُقدَّم في اليوم التالي.

وكان المطبخ كذلك مشهد عمليات غير تلك التي ترتبط مباشرة بإعداد الوجبات اليومية. فقد كان يُعدّ الحين بتحضير «العقيد» أولاً باستخدام «الإمحة» من معدة حروف أر ميري، أو بتحضير «الرائب» لإعداد الزبدة. ويبدو أن صنع الحين كان عملية مرسية، إذ يحضر الحين أولاً بين شهري آذار/مارس ويسان/أبريل، ثم يترك خارج امدار ليكتمل نخبته في الظل بحلول شهر أيار/مايو وتوجد إرشادات حول كيفية الحفاظ على الحليب من التخمض بسرعة وكيفية استصلاح الزبدة من العسد

ويشيع في جميع مناطق العالم العربي القروسطي، التي بقي منها كتب عن الطبخ، صنوف من شئى مستحضرات المليات والتوابل تسمى «كوامح»، تستعمل في عملية الصنع نفسها، كما تستعمل وحدها إلى جانب صنوف الطعام الأخرى. فمثلاً نجد الريحون والليمون ونبات الكبر والباديجان والسمك تحضر بطرق مشابهة لتحرن

في خواب كبيرة حتى تحين الحاجة إليها. وكان الزيتون يقطف في شهري تشرين الأول/أكتوبر وتشرين الثاني/نوفمبر ويخزن في خواب مع أغصان ناعمة من شجر الزيتون وورق الليمون والزعتر، ثم يغمر بالماء ويترك بضعة أيام، وقد يضاف للملح حسب الرغبة^(١٩).

ومن المصنوعات المستحضرة المعروفة في أنواع الطبخ العربي في هذه لفترة نوع يسمى «المزي». وهو يتطلب عملية طويلة معقدة، تستغرق تسعين يوماً من آخر شهر آذار/مارس حيث يبدأ الإعداد لها. وتوجد عمليات أخرى أكثر اختصاراً لا تستغرق أكثر من يومين، ويمكن استعمال المستحضرات منها طوال العام، لكن أصحاب المذاق الرفيع قد لا يحسبون هذا «المزي» أصيلاً. فقد كان يوجد نوعان من «المزي»، النوع الأكثر شيوعاً منه يستخرج من الشعير، والآخر من السمك^(٢٠). وكانت الطريقة السريعة لإعداد «المزي» تتم بأخذ رطلين من طحين الشعير ونصف رطل من الملح يصنع منها رغيف يجيز في الفرن حتى يجف، ثم يذق إلى فتات صغيرة تُنقع بالماء يوم وليلة. ثم يصفى التقيع ليحرق به ما يدهى «المزي» الأول. ثم يضاف إليه الزبيب والخروب والتوابل مثل «الرازيانج» و«الشويرة»^(٢١) والسم واليانسون وجوزة الطيب وورق الليمون ومستحلب بذور الصنوبر، ثم تغطى جميعها بالماء وتعل ثم تُصفى. ثم يمزج هذا «المزي» الثاني مع الأول في قدر ويُعل المزيج حتى يتكثف. و«المزي» الذي يستعمل بمقادير صغيرة يذكر في جميع أنواع الأطعمة المشهورة في صنوف الطعام الأندلسي. ولا شك أن مذاقه كان متميزاً، وحضوره مثل حضور الملح في المائدة المالوفة. ويذكر بديل لذلك في أحد كتب الطبخ المشرقية، له مذاق حريف، هو السلق.

ولم تكن العناية كتب الطبخ العربية في القرون الوسطى منصبّة على الطعام من أجل اللذة وحسب، بل إنها كانت تُعنى كذلك بمسائل التوازن الجسدي. فقد كانت وصفات الأطعمة الرئيسة، التي سبق ذكرها، يخلط أن تُضيف ملاحظة قصيرة حول اعائدة المحصورة في أحد الأطباق لحمية الإنسان وصحته. تشير إحدى الوصفات إلى

(١٩) التجميع، المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٢٠) نقد حدث كثير من الاختلاف حول المعنى الدقيق لكلمة «مزي». والشائع أنها مشتقة من كلمة عاروم (garum) الرومية، وهي وصعة من طعام سمك. والواقع أن أغلب الأنواع التي تشير إليها الوصفات هي «المزي» النقي وهو مصنوع من الحبوب.

(٢١) هذا ما يشير إليه كتاب: H. P. J. Renaud et G. S. Colin, eds., *Ta'fat al-abbab*.

Glossaire de la matière médicale marocaine, texte publié pour la première fois, avec traduction, notes critiques et index par H. P. J. Renaud, et Georges S. Colin, institut des hautes-études marocaines; tome 24 (Paris: P. Geuthner, 1934), nos. (358) and (454) successivement.

أنها قد «تثير الشهية وتقوي المعدة»؛ وتشير وصفة أكلة صيقية إلى أنها مفيدة «لتبريد الجسم»؛ وتشير ثالثة إلى أنها تناسب «كبار السن وأصحاب الأمزجة الرطبة»؛ وأكلة شتوية أخرى تفيد من يعاني «أوجاع البرد»؛ وهكذا. إضافة إلى مثل هذه الصائحات المفيدة، يوجد عدد من الوصفات المحددة في كتب الطبخ تتعلق بشكل أكبر بنتائج استهلاك الطعام والإفراط فيه مثلاً، وبوظائف ورغبات جسدية أخرى وتشمل هذه وصفات لإعداد «الجولرش» و«المعجون» و«السقوف» و«الرُب» و«الشراب» و«الأشنان». وكان المعجون يصنع من مرج مقدار معين (من الجزر والجوز الأحمر مثلاً) مع العسل والتوابل مثل القرفة والقرنفل والزنجبيل، ويغلى المزيج حتى يتكثف ثم يرقد بعد ذلك. وإذا أكل المرء منه مقداراً بحجم الجوزة مع الطعام أو بعده، فإن فوائده تتراوح بين تنشيط الهضم وتدفئة الكليتين وزيادة الشهوة الجنسية والمثي. وكان الشراب يصنع من عدد من المكونات الأساس مثل العنّاب وورق الليمون والصندل وخصرم والجزر. وكانت العملية تتطلب غلي المكونات الأساس لاستخلاص «قوتها»، ثم تصفى ويضاف إليها السكر أو العسل مع المطيبات وتُغلى من جديد حتى يتجانس الشراب المطلوب. وكانت تعديلات إعداد هذا الشراب تقول بحلطه بجزأين أو ثلاثة أجزاء من الماء ليكون جاهزاً للشرب. وكانت فوائد هذه الأشربة مختلفة، لكن الغرض الواضح منها كانت الانتعاش والارتواء^(٢٢). وأخيراً، كان «الأشنان» أو «الفصول» مسحوقاً يستعمل لتنظيف الأيدي والجسم والفم واللثة وللتخلص من روائح الطعام الدسم. وتشير إحدى الوصفات المكوّنة من المسك والكافور أنها بما «يستعمله الملوك والأكابر لغسل أيديهم بعد الطعام»^(٢٣). وهاك وصفة أكثر تواضعاً، تتكون من مسحوق الخمر، يستخدمها عامة الناس للمرض نفسه. والوصفة الثالثة يستعملها أفراد «الطبقة الوسطى» وتتكون من ثمر النبق^(٢٤)، والرهتر البرّي المجفف، وورق الورد، وورق الليمون المجفف وجوزة الطيب والصندل.

كان اهتمامنا ببعض الأنشطة التي لا تتعلق بوقت الطعام لأنها توضح الأهمية

(٢٢) يقلل لبني - برونسال من شأن الأنواع المختلفة من المشروبات عندما يقول إن الأندلسيين «ما كانوا يشربون سوى الماء المملح أحياناً سحابة الزهر أو الورد» انظر: Evariste Lévi-Provençal, *España musulmana. Hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 D.J.)*, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, 2ª ed., Historia de España; vol. 4 (Madrid, 1957), p. 274.

وحرر وصفت الشراب، انظر: Huici Miranda, ed., *La Cocina Hispano-magrebí en la época almohade según un manuscrito andaluso*, pp. 236-240.

(٢٣) نجيب، فضالة الحوان في طبقات الطعام والأكل، ص ٢٧٩.

(٢٤) حوحوث أو «ثمر النبق» كما ورد في: Renaud et Collin, eds., *Tuhfat al-ahbāb: Glossaire de la matière médicale marocaine*, no. (293).

الكبرى للمطبخ في الدار. فلم يكن المطبخ مكان تحضير الوجبات اليومية للأسرة، والوجبات الخاصة للأصدقاء والضيوف الآخرين وحسب، بل كان المطبخ في أوقات أخرى يبدو مشغولاً حقيقياً لإنتاج وتحضير أنواع من المأكولات، تتعلق بصحة الأسرة، ومصحة الجسم، وتخزن للاستعمالات اللاحقة. وقد كانت الفعاليات تتطلب تنظيمًا دقيقاً ومخططاً يشرف على حسن سير العمل، وقد يكون رئيس حدم مسؤولاً أمام ربة الأسرة، أو قد تكون ربة الأسرة ذاتها هي المشرقة. ومن المؤسف أن ما بين أيدينا من مصادر لا يتيح لنا صياغة ملاحظات أكثر دقة عن طبيعة العاملين في خدمة الأسرة^(٢٥).

ويبقى علينا أن نشير باختصار، في ختام هذا المقطع، إلى بعض أدوات المطبخ الأخرى التي لم تذكر ولم تُشير إليها كتب الطبخ. وليست هذه القائمة كاملة بحال، ولكنها تبين العناية الفائقة في عمليات الطبخ. فقد كانت هناك أنواع مختلفة من الأواني والحديدات إلى جانب القدر المألوفة، ويبدو أنها ذات أغراض تتعلق بأنواع محددة من التحضير؛ وقد يوصف الإناء منها بفرضه الرئيس أو بما يعادل ذلك. كانت «القصرية» تستعمل لطبخ السمك وكان «المطجير» إناء صحنياً يستعمل في طبخ السمك وله «فم واسع». ويبدو أن «الفصارة» كانت إناء يوضع فيه الطعام المطبوخ، ربما يُقدّم على المائدة. كما كانت «المحجة» التي يدلّ عليها اسمها حاوية يوضع فيها العجين ليختمر قبل خبزه، ولكنها كانت تستعمل كذلك في تحضير خبز النعناع. ومن أدوات الأخرى «الشوبق» وهو أسطوانة خشب لغرض العجين؛ و«المصلاية» وهي لوح رخام تفرش عليه رقائق العجين؛ و«القصب» لتحريك ما يطبخ في القدر؛ و«القصب» وهو أداة لطرق اللحم؛ و«القفة» وهي حاوية تشبه السلة مصنوعة من «الخنفاء» تستخدم في تصفية المصل عند صنع الجبن؛ و«المروحة» المصنوعة من أخفاف كذلك لتهدية النار أو الفرو؛ وأنواع وأحجام شتى من الملاعق «المعزلة» للكيل، وتحريك الطعام، وبعضها لتسوية جوانب المعجونة من أطراف المقلدة؛ و«العربال» الذي

(٢٥) في كتاب حديث حول موضوع المرأة في الأندلس، يشار إلى قلة المعلومات حول ما تفعله النساء خارج هيكل البلاط فحتى عن ساء الطبقات العليا (وهي غير اللواتي يعملن في المطبخ، من تشير إليهن كتب الطبخ) نجد مانويلا مارين تقول: «إن للمعلومات عن ساء البلاط كثيرة سيئة، ولكن لا يمكن القول (بما تسمح لنا بكون أي حل شيء من الاكتمال حول الموضوع الذي يشغلك) انظر Manuela Marino, «Las mujeres de las clases sociales superiores», in: María Jesús Viguera, ed., *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales* (Sevilla, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989), p. 105.

كذلك، لا يوجد من يؤكد ملاحظته ليقي يروفسال الذي يقول: «في أسر الطبقات الدنيا والوسطى كان مبدع الدار هي التي تحضر الأطعمة» (التوكيد من عندي) انظر:

Lévi-Provençal, *España musulmana: Hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 D.J.)*, p. 272

يصنع من مواد شتى حسب درجة النعومة المطلوبة؛ و«الخزقة» التي نستعمل كما يستعمل الرعتر والعار في المطبخ الحديث؛ و«الحيط» الذي يستعمل لتقطيع البيض المسلوق في إعداد البيض المحشي؛ و«المهراس» المصنوع من الرخام الأبيض أو الخشب (ولا يصح استعمال المعدن) الذي يستخدم في دق الأعشاب وغير ذلك من الأطعمة مثل الحن ليابس. وأخيراً، كان في المطبخ الأندلسي إناء لا وجود له في المطبخ الشرقي (عل قدر ما نعلم) وهو «الكككاس» الذي ستعرض له عند الحديث عن أهم خصائص الطعام الأندلسي

ثانياً: الطعام الأندلسي

كثيرة هي صنوف الطعام والمذاق وأساليب الطبخ التي كن أهل الأندلس يشتركون فيها مع غيرهم على امتداد العالم العربي. لقد سبق وأشرنا إلى أن كتب الطبخ الأندلسي كانت تشتمل على وصفات تدعى «مشرقية». فأسماء الأطعمة وأنواعها، من المؤلف في كتب الطبخ المشرقية، توحد كذلك في التراث الأندلسي - المغربي. وقد سبقت الإشارة إلى المحللات التي تدعى «كوامخ». وكذلك نجد في جميع الأقاليم أنواعاً من الأطعمة باللحم تعرف باسم «الشريد»^(٢٦) والذي تشترك فيه هذه الأصناف هو إضافة الخبز المقطع إلى المرق المتبقي في القدر في آخر مرحلة من الطبخ.

وكان استعمال نوع من اللحم بدل غيره، كاستعمال الدجاج بدل لحم الضأن مثلاً، مسألة مألوفة في تقاليد الطبخ في الشرق والعرب. ويغلب أن تشير الوصفات إلى أن أحد أصناف الطعام يمكن أن يصنع مثلاً بالدجاج أو بلحم لغنم أو بعجل. لكن المقارنة الدقيقة بين صفوف الطعام في الشرق والغرب لا تفيدنا كثيراً، لأن بعض الوصفات قد تتكرر حاملة الاسم نفسه في كتاب الطبخ نفسه^(٢٧). ولكن من المحتمل، كما يجري في أطعمة بلاد أخرى، أن الأصناف قد تتغير عند انتقالها من منطقة إلى أخرى، كما يحدث في تغير أجور الملاحين عندما تظهر في سجلات التجار.

(٢٦) ويستثنى من ذلك صف «الزيرياج» الذي يدعم هذا القول. هي «الكتابين الأندلسيين» كما في

الكتاب الأسبقي Ibn Sayyār al-Warrāq, *Kitāb al-Tabkh*, edited by K. Ohnberg and S. Mroweh (Helsinki, 1987), p. 152.

مجد مواد لأساسية وطريقة الطبخ واحدة. وهذه طبخة دجاج باللوز تحضر بمزيج من خل والسكر «نظر التجبي»، فضالة الخوان في طبقات الطعام والألون، ص ١٥٥، و

Huici Miranda, ed., *La Cocina hispano-magrebí en la época almohade según un manuscrito anónimo*, p. 39

لذا كان من الضروري أن يبحث المرء عن أصناف إقليمية تخص تقاليد الطبخ الأندلسي - المغربي، أو في الأقل تلك التي يحسبها مؤلفو الوصفات أنها ذات طبيعة محلية. يقول النجيب مثلاً في مقدمة كتابه إنه قد أدرج كثيراً من «الأندلسيات» منها نوع من المعجنات يدعى «المطليظة» نسبة إلى مدينة «مطليظة»^(٢٧) وتصنع هذه من دقيق القمح النقي على شكل أجلة تحشى بخليط من الجبن الطري والياسون مع العسل وعصير الكروبة الطري، وتخبز على «ملة» فوق النار، ولا تنصح تغطى بطبقة من العسل والربدة ومريج السكر والقرفة. وهناك طعام آخر يشبه المعصيدة، كان يعرف في الأندلس باسم «ريزين أو زيبا» وفي المغرب باسم «بركوس»^(٢٨) ويذكر الكتاب لمجهول المؤلف الطريقة الصحيحة لتحضير السمك، وهي الطريقة التي كان يتبعها أهل إشبيلية وقرطبة: فتعسل السمكة بالماء الحار أولاً ثم تعطس لبرهة في ماء مغلي، وبعد ذلك تقطع وتطبخ في القرن العام^(٢٩). وثمة صف آخر يبدو أنه كان معروفاً في أنحاء الأندلس باسم «سبعة بطون» وكذلك باسم «القيجاطة». وهذه الوصفة معقدة كانت تستدعي الذهاب إلى القرن العام في الجوار على ثلاث مراحل مختلفة أثناء إعداد تلك لطبخة التي كانت تصنع من طبقات رقيقة من الخبز والجبن، تخبز بالخبب الذي يضاف في المرحلة الثانية، ويسكب عليها في الختام السكر المطيب أو لعسل.

ويلاحظ التأثير البربري بشكل واضح في وصفتين باسم «الضنهاجي» وهو سم لقبيلة البربرية التي حملت سلالة المرابطين من المغرب إلى حكم الأندلس. والأولى «صنف بسيط يحبه أكابر القبيلة»^(٣٠) ويتكون من طيبخ كثير التوابل فيه لحم بقرة صاب، وخم صان ودجاج وحمم وخجل وصفار الطير مع أنواع من لسحق وكرات اللحم المغطاة بالدور. ووجود لحم البقر في هذه الوصفة وعبرها يدعو إلى الاهتمام، لأنه بشكل محدد خصائص الطبخ في الأندلس، لكنه يكاد لا يوجد في المشرق، إذا ما حكمنا من كتب الطبخ التي بين أيدينا. وليس من الممكن أن نعرف إن كان الاهتمام بلحم البقر مسألة أدخلها البربر أم أن أهل الأندلس كانوا يسبقونه قبل دخول البربر. ينحصر النجيب فضلاً عن كتابه لوصفات لحم البقر، وتوجد إشارات متفرقة إلى ذلك في الكتاب الآخر لكن لحم الصان والحمل، كما نختارنا النجيب كما أكثر ما يستهلك من لحوم، ويأتي بعدهما لحم الدجاج والطيور الموزعة. ويصنع هذا أيضاً على

(٢٧) النجيب، المصدر نفسه، ص ٨٥ وتوجد وصفة مماثلة في الكتاب الآخر، Huet Miranda, ed., Ibid., p. 201.

(٢٨) النجيب، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٢٩) Huet Miranda, ed., Ibid., p. 171.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٤. كان في الأندلس صنهاجيون بالطبخ قيل وصول المرابطين إلى الحكم؟

مثلاً بو زيري في عرطاة. لذا لا يمكن أن نعلم متى بدأ تأثير البربر في عادات الطعام الأندلسية.

الوصفات المشرقية التي تشير إلى طبخات اللحم بكلمة «لحم» وحدها ويقصد بها لحم لصان، بينما تشير الإشارة إلى لحم البقر بشكل محدد. وهكذا نجد أن إدخال لحم البقر في كتب الطبخ الأندلسية يشير إلى تفضيل في الذوق مختلف^(٣١)

وتوجد نسخة تسرعني الاهتمام تدعي «تغايا» ما تزال معروفة في المغرب حتى الوقت الحاضر^(٣٢). يشير التجيبي والكتاب الآخر إلى غير صيغة لتحضير هذا الصنف الذي يمكن أن يستعمل فيه الدجاج أو السمك، لكن لحم الصان هو المؤلف. ويكون الصنف من لوبس: الأبيض والأخضر. ففي النوع الأول تستعمل الكزبرة الناشئة^(٣٣) بين توابل أخرى، وفي النوع الثاني تستعمل الكزبرة الخضراء المستحلبة لإضفاء اللون الأخضر على المرق. يقول مصنف الكتاب المجهول إن من بين الفوائد الخاصة لهذا الصنف من اهتمام أنه يقوم على «تغذية متواترة، يناسب المعدة الضعيفة، ويكون لدم الجيد، كما يناسب الأصحاء والباقيين». وهو حصر أساس في جميع أنواع الطبخ^(٣٤). ويطلق المصنف أيضاً على النوع البسيط «الأبيض» من «التغايا» اسماً معروفاً في المشرق هو «سفيدباجة» حيث تذكر خصائصه الصحية المفيدة كذلك^(٣٥). لكن هذا ليس هو

(٣١) يوجد ما يدعم هذه النتيجة بشكل غير مباشر في كتاب عن التغذية لابن زهر الذي يقول إن لحم البقر يضيء الهضم سريعاً، ولو أن لحم الحمل الرضيع أسهل على الهضم من لحم البقر الكبير لكنه يقول إن مسألة أكل لحم البقر تقع خارج مجال الطب، مشيراً بذلك إلى أن أكله كان شائعاً. لقد رجعت إلى مخطوطة هذا الكتاب الذي حققه أكيراكيون غارثيا سانشيز (Explicación García Sánchez) وأعادت النظر فيه بالرجوع إلى مصادر مخطوطة إضافية، وهو تحت الطبع.

(٣٢) «Tafiyā» dans: Reinhart Pieter Anne Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols. 2^{ème} éd. (Leyde: E. J. Brill, 1927).

لكن الوصفات الفعلية في كتب الطبخ أكثر تعقيداً مما يصح دوري (٣٣) في كتب الطبخ الفروسطية ليس من الواضح إن كانت الكزبرة الناشئة، وهي مادة يكثر ورودها في الوصفات، يقصد بها البذور الناشئة أو الأوراق الناشئة لتلك البتة. وفي الصيغة الحديثة لهذه الوصفات أشرفت، لغرض السهولة، إلى البذور الناشئة.

Huici Miranda, ed., *La Cocina hispano-magrebí en la época almohade según un* (٣٤) *manuscrito anónimo*, p. 85.

في وصفة نصف يسمى «اللمنونة» (ص ١٨٧)، يتضح كذلك أنها من أصل بربري، ونصنع من أي نوع من أنواع لحم الطيور، وتقول التعليقات إن هذه الطبخة يجب أن تحضر نصف تحضير كما لو كانت «تغايا» ويذكر أن هذا الصنف كان معروفاً في الأندلس والمغرب أي في شمال إفريقيا، إضافة إلى الأندلس

(٣٥) يذكر وصفان لطبخة «الإسفيدباجة الخضراء» في كتاب الرزاق المكو وتحمري كتابه عن مستحلب الكزبرة الخضراء

ويذكر إدخال «التغايا» إلى الأندلس إلى زوياب البغدادي.

الاسم الذي عرف به هذا الصنف من الطعام في الأندلس^(٣٦) بشكل واسع، على ما يبدو

ويذكر المصنف نفسه أن «التعايا» أحد أصناف عديدة من هذا الطعام معروفة في تقاليد الطبخ في الأندلس^(٣٧). ويوجد وصفة كبيرة أخرى تدعى «المثلث». ويمكن أن تُعمل هذه من لحم البقر أو الضأن، ويبدو أن ميرتها تكمن في مقدار ما يستعمل فيها من زعفران - وهي صفة كان يمكن أن تغيب عن ملاحظة قارئ اليوم لتلك الوصفات لولا كلمات شاعر أعرب عن كراهية «المثلث» بسبب احتوائه على الرعفران، لأنه مولى بصنف «التعايا» بسبب لونها الأخضر^(٣٨).

من الواضح أن «المجينة» كانت معضلة في جميع أرجاء الأندلس. يذكر المؤلف المجهول أنها كانت تُصنع في طليطلة وإشبيلية وقرطبة وحريرز إضافة إلى المغرب، وقد بقيت الكلمة في اللغة الإسبانية بصيغة «الموخابة» (almojábana)^(٣٩). وقد كانت هذه نوعاً من المعجنات المحشوة بالجبن المقل، وتؤكل مغلفة بالسكر والفرفة، والغسل وشراب الورد. وكان يُصح باستعمال الأجبان المصنوعة من مزيج من الحليب ثلاثة أرباعه من النعم وربعه من البقر. وهذا المرج يحافظ على تماسك الحشوة أثناء القلي

(٣٦) في رسالته عن الطعام والصحة، يملئ ابن زهر حل قيمة الدجاج المطبوخ بطريقة «التعايا». ويقول الأريولي في رسالته عن المواد الغذائية إن زيادة مقدار الكريمة في الطبخة يربط من طبيعة الطعام «الباردة» كما يفهم من نظرية الأربعة، ولكن قللتها قبل الطعام إلى «التوازن» ويذكر من المصطلحات الأبقراطية - الخالوسية التي يستعملها الأطباء هنا أنها كانت معروفة كذلك عند مصنف كتب الطبخ. حول آراء الأريولي، انظر Amador Díaz García, «Un tratado nazarí sobre alimentos: *Al-Katâm* 'alá 'l-Agħāya de al-Arbāl: Edición, traducción y estudio, con glosarios (II)», Cuadernos de Estudios Medievales (1973), pp. 5-91.

(٣٧) Hueli Miranda, ed., *La Cocina Hispano-magrebí en la época almohade según un manuscrito andaluz*, p. 85.

حيث تذكر صيغة أصناف من هذه الطبخة والفرفة خامضة، لأن أحد الأصناف «المقل» يذكر مرتين وليس من الواضح من الوصفات نوع المكونات الخاصة بهذه الأصناف ولكن يمكن تفسيرها إلى ثلاث مجموعات لأصناف الرتبة وهي «التعايا» و«المثلث» و«الجمل»؛ والمخللات والتوابل والطحال

(٣٨) يشأ الاضطراب حول طبيعة هذا الصنف لوجود وصفات باسم «المثلث» لا تحتوي على الرعفران، لكن اثنتين من تلك الوصفات تؤكدان على استعمال الرعفران يذكرهما التجميعي، فضالة الخواص في طبقات الطعام والألوان، ص ٩٧، و Hueli Miranda, ed., *Ibid.*, p. 222.

ويوجد تعريب الشاعر في Henri Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects généraux ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 2^{ème} éd. rev et corr (Paris. Adrien Maisonneuve, 1953), p. 315.

(٣٩) الوصفة الحديثة من المعجنات الخلوة، لكنها لا تصنع بالجبن.

ويمع من تسرّها»^(٤٠). وإذا كانت المعجنات عميرة على الهضم فقد كان يُنصح بشاول «الشرا» أو «المعجون» بعد أكلها»^(٤١).

تذكر كتب الطعام المشرقية وصفة أكلة تدعى «لقائق»، ويعرفها الأندلسيون باسم «مرقاس» وهي نوع من السجق يصنع من لحم الضأن السمين^(٤٢). كانت «اللقائق» معروفة عند الثجيبى الذي يصف تحضيرها بطريقة تحضير «المرقاس» نفسها، لكن توبلها لم تكن تقوم على «المرئي» بل على البصل والكزبرة الخضر، وكان يستعمل فيها أمعاء أكبر وأوسع للحشو. وكانت أقراص اللحم تدعى باسم «الأحراش» (وتدعى في مراکش باسم «إسفيرة»)^(٤٣). بينما كانت كرات اللحم تسمى «البنادق» وكانت توضع مطبوخة (أحياناً مع المرقاس) كجزء من أطباق اللحم الأخرى، وهي مميزة شائعة في تقاليد الطبخ الأندلسية أكثر منها في المشرق.

والصفة البارزة في صوف الطعام التي يوردها الكتابان بين أيدي، فتكون بذلك مثلاً على تقاليد الطبخ في الأندلس، هي كثرة استعمال البيض في العديد من أصناف الطعام الكبرى. وكانت إحدى طرق استعمال البيض أن يُخفق ويُجعل طبقة تغطي الطعام المصبرخ (وقد يمزج مع الدقيق أحياناً) ثم تُرش فوقه المغطيات^(٤٤).

Huici Miranda, ed., Ibid., pp. 199-200.

(٤٠)

Pérez, Ibid., p. 316.

انظر أيضاً

Díaz García, «Un tratado nazarí sobre alimentos: *Al-Kalâm* في المسمى.

'ald 'l-Agghiya de al-Arbâ: Edición, traducción y estudio, con glosarios (II)», p. 33.

(٤٢) ربما كان هذا سابقاً على ما يعرف في إسبانيا اليوم باسم سالشيشون وشوريزو، وهو أن لحم الخنزير لم يكن بالطبخ مستعملاً في طبخ المسلمين في الأندلس. ومن لحم الخنزير يقول ابن زهر بالقتاب في كتابه عن التغذية «وحسب شريحاً يجب ألا تذكر شيئاً عنه» وهو لا يعمل بالطبخ. توجد وصفات «المرقاس» في: النجيبى فضالة الخولان في طبقات الطعام والألوان، ص ١٤٤ - ١٤٥، و Huici Miranda, ed., *La Cocina hispano-magrebí en la época almohade según un manuscrito anónimo*, p. 21.

حيث تكتب «مرقاس». يرى إميليو غارثيا غوميز أن كلمة «مرقاس» معروفة في الجزيرة الأيبيرية منذ اليهود القديمة، وربما كانت مشتقة من «الرومانية الهسبانية». انظر

Emilio García Gómez and Evariste Lévi-Provençal, eds. and tra., *Sevilla a comienzos del siglo XII: el tratado de Ibn 'Abdûn* (Madrid: Moneda y Crédito, 1948), p. 140, n. 1.

(٤٣) يورجد موع من «الإسفيرة» مما يصنع في الأسواق، موصوف في

Ibid., p. 137.

وموع يصنع في البيوت مع الباذنجان (ص ١٦٩).

(٤٤) يوجد مثال على هذه الطريقة في: النجيبى، فضالة الخولان في طبقات الطعام والألوان، ص ١١٤؛ انظر أيضاً المصدر نفسه، ص ١٢٧. يقول ابن زهر في كتابه عن التغذية أن الجمع بين البيض والسماك يؤدي إلى التسمم، لكن مؤلف الكتاب المجهول يذكر أصنافاً تجمع بين هاتين المادتين بالضبط انظر، «مصدر هسه» ص ١١٤.

ولا بد أن هذه الطريقة كانت شائعة في إكمال الطبخة، لأن أحد كتب الحسبة الأندلسية في تلك الفترة كانت تمنع الطباخين في الأسواق بشكل صريح من تغذية الأطعمة المطبوخة بطبقة من البيض لأن ذلك يخفي ما تحتها^(٤٥). وكان البيض يُفقد أحياناً ويضاف إلى قدر الطبخ لمساعد في تماسك المحتوى. والطريقة الأخرى هي إنزال البيضة كاملة على سطح الطعام المطبوخ للزينة فينتج «البيض»^(٤٦).

وتذكر كتب الطبخ الحديثة المتخصصة بالشرق الأوسط وصف «الكوسكوس» على أنه من مميزات أطعمة شمال إفريقيا، وتوضح كتب الطبخ أن هذا الصنف كان طعاماً تقليدياً شائعاً في الأندلس كذلك. ويرى مصنف الكتاب المجهول أن هذا الصنف كان من الشهرة بحيث إنه اقتصر على ذكر شكل واحد منه يسمى «الفتياتي» يُصنع في مراكش. ويقدم التجميع خمس وصفات، أربع منها تنويعات عن الوصفة الرئيسة لتلك الطبخة:

تُطبخ أصلاح البحر في قدر كبيرة فيها ماء وتوابل وما يتيسر من الخضار في ذلك الموسم؛ وقد تكون هذه مثل الملفوف والشمندر والجرجير والخس والباذنجان. ويحضّر الكوسكوس (أي السميد الرطب) قبل ذلك بوضعه في إناء عميق، ثم يُرش بالماء وقليل من الملح في أعلاه ثم تحرك الحبوب بين الأنامل لثلاثين يوماً، ثم تُفرك الحبوب بين راحتين حتى تصبح بحجم رؤوس النمل. ويؤخذ «الكسكاس» ذو الشقوق في قعره ويملا ويوضع فوق قدر الطبخ الكبيرة، ويُختم الفراغ بينهما بالعجين. ويُغطى «الكسكاس» في أعلاه بقطعة قماش سميك ليحبس الأبخرة ويتم طبخ «الكوسكوس». ودليل نضوج «الكوسكوس» قوة الأبخرة المتصاعدة إلى أعلى الإناء، فعندما تلمس القدر باليد يُسمع لها صليل. ويُفرك «الكوسكوس» بعد ذلك بالزبدة الصافية والقرقة والسنتكة ومسبلة الطيب، ويوضع في صحن كبير ويُصب عليه مرق اللحم والخضار المطبوخة حتى يتم امتصاصها. وبعد ذلك يُصفى اللحم والخضار فوق «الكوسكوس» ويضاف عليه من القرقة والفلفل والزنجبيل نازلاً يغطيه.

هذا التلخيص للوصفة، لكنه يكشف عن مدى التفصيل والتفسير الذي يميز كتب الطبخ العربية في القرون الوسطى. ويتندر أن تذكر المقادير، ولو أن عملية

Evariste Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en (٤٥) occident musulman au Moyen Age*, textes et traductions d'auteurs orientaux, 1-2 (Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1955), p. 97.

وفلت في رسالة أحمد بن عبد الله بن عبد الرؤوف

(٤٦) قد يميل المرء إلى أن يرى في استعمال البيض بهذا الشكل «توسع دليلاً على انتشار الأصناف الإسبانية الحديثة المعروفة باسم تريويلتو» (revuelto).

التحضير تُعرض بشكل واضح، فيستطيع الطباخ تحديد المقادير ونسب لمكونات بما
يسبب ذرق أهل البيت.

وأخيراً، مما يلفت النظر في الكتاب المجهول المؤلف ورود أربعة صفوف من
الطعام توصف بأنها أطعمة يهودية^(٤٧)، منها طبقان يحضران بلحم الخجل، وثالث
بالدجاج والأخير بلحم الضأن. وليس بين مكونات هذه الأصناف ولا في طرق
طبخها ما يميزها عن غيرها من أصناف الأطعمة. لكن ذكرها (وهي مسألة بادرة،
عل ما أظن، في كتب الطبخ العربية) يجعلها ذات أهمية خاصة، نظراً للحضور
الملحوس للجماعات اليهودية في إسبانيا الإسلامية^(٤٨).

إن استمرصاً واسعاً كهذا لا يمكن أن يعالج جميع المسائل المهمة التي أثيرناها.
وينطوي ما قدمناه هنا على درجة من الرجاء الخاص أن نؤخذ مصادر كتب الطبخ
بعيدية من جانب الباحثين في حضارة العرب في القرون الوسطى أكثر مما كان يجري
حتى الآن. والذي أردناه هنا هو أن نصف بعض الممارسات في تقليد الطبخ المتميزة
في المدن، مما كانت الأندلس (والمغرب) تشترك فيه مع مناطق أخرى في لعالم العربي،
وفي الوقت نفسه أن نصور بعض الميزات الخاصة بالمنطقة نفسها. فلئن كانت المحاولة
باجحة إذن لأثرت مزيداً من الاهتمام باثين من أهم كتب الطبخ في الكنز الغني من
وصفات الطعام العربية، لربطها بالمظاهر الأوسع من حضارة الأندلس.

Huici Miranda, ed., Ibid., pp. 67, 70-71 and 74.

(٤٧) انظر الرسومات في:

(٤٨) توجد إشارة واحدة فقط في الكتب الأندلسية عن تزايد الطبخ عند المسيحيين (بلاد الروم)
والإشارة الوحيدة لأخرى عن عادات الأكل عند المسيحيين توجد في الكتاب السابق لبرزاق، وذلك حول
أصناف الطعام التي يحضرها المسيحيون لموسم الصوم.

المراجع

١ - العربية

التحسبي، ابن رزين. فضالة الخوان في طبليات الطعام والألوان. تحقيق محمد بن
شكرون. بيروت، ١٩٨٤.

٢ - الأجنبية

Books

Anonymous. *Kitāb fi tarīḥ awqāt al-ghurāsah wa'l Maghrūsāt*. Edited and
translated by Angel C. López y López. Granada, 1991.

- Chang, K. C. (ed.). *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives*. New Haven, CT: Yale University Press, 1977.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Supplément aux dictionnaires arabes*. 2^{ème} éd. Leyde: E. J. Brill, 1927. 2 vols.
- García Gómez, Emilio and Evariste Lévi-Provençal (eds. and trs.). *Sevilla a comienzos del siglo XII; el tratado de Ibn 'Abdūn*. Madrid: Moneda y Crédito, 1948.
- Glick, Thomas F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages. Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- Goody, Jack. *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1982.
- Heine, Peter. *Kulinarische Studien*. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1988.
- Huici Miranda, Ambrosio (ed.). *La Cocina hispano-magrebí en la época almohade según un manuscrito anónimo*. Madrid, 1965.
- Ibn al-Khatīb, Lisān al-Dīn Muḥammad Ibn 'Abd Allāh. *Kitāb al-wuṣūl li-ḥifẓ al-siḥḥa fī l-fuṣūl*. Edited and translated by María de la Concepción Vázquez de Benito. Salamanca, 1984.
- Lévi-Provençal, Evariste. *España musulmana: Hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 D.J.)*. Dirigida por Ramón Menéndez Pidal. 2^a ed. Madrid, 1957. (Historia de España, vol. 4)
- . *Trois traités hispaniques de ḥisba, texte arabe*. Le Caire, 1955. (Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en occident musulman au Moyen Age; 1. sér.)
- (ed.). *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en occident musulman au Moyen Age*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1955-. (Textes et traductions d'auteurs orientaux, t. 2)
- Marín, Manuela. «Las mujeres de las clases sociales superiores.» in: María Jesús Viguera (ed.). *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Sevilla; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989.
- Pérès, Henri. *La Poesie andalouse en arabe classique au XI^e siècle, ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*. 2^{ème} éd. rev. et corr. Paris: Adrien Maisonneuve, 1953.
- Al-Rāzī, Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyya. *Kitāb al-madkhal fī sina'at al-ṭibb*. Edited by María de la Concepción Vázquez de Benito. Salamanca, 1979.

Renaud, H. P. J. et G. S. Colin (eds.). *Tuhfat al-ahbāb: Glossaire de la matière médicale marocaine*. Texte publié pour la première fois, avec traduction, notes critiques et index par H. P. J. Renaud... et Georges S. Colin. Paris: P. Geuthner, 1934. (Institut des hautes-études marocaines; tome 24)

Wames, David. *In a Caliph's Kitchen*. London, 1989.

Al-Warrāq, Ibn Sayyār. *Kitāb al-ṭabīkh*. Edited by K. Ohrnberg and S. Mrouch. Helsinki, 1987.

Watson, Andrew M. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983.

Watt, William Montgomery. *A History of Islamic Spain*. With additional sections on literature by Pierre Cachia. Edinburgh: Edinburgh University Press, [1965]. (Islamic Surveys; 4)

Periodicals

Arié, Rachel. «Remarques sur l'alimentation des musulmans d'Espagne au cours du Bas Moyen Âge.» *Cuadernos de Estudios Medievales* vols. 2-3, 1974-1975.

Bolens, Lucie. «Pain quotidien et pains de disette dans l'Espagne musulmane.» *Annales E.S.C.*: vol. 25, 1980.

Díaz García, Amador. «Un tratado nazarí sobre alimentos: *Al-Kalām 'alā 'l-Aghāya de al-Arbāṭ*. Edición, traducción y estudio, con glosarios (II).» *Cuadernos de Estudios Medievales*. 1973,

Conferences

García Gómez, Expiración. «Fuentes para el estudio en la alimentación en la Andalucía Islámica.» Paper presented at: *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984)*. Madrid: Unión europea de arabistas et d'islamistes, 1986.

التاريخ الاقتصادي

صورة تقريبية للاقتصاد الأندلسي (دراسة شاملة)

بدر شلميطا(*)

إن دراسة الأندلس من هذه الناحية، وهي كيان اندثر منذ عدة قرون، تعد فصلاً من فصول التاريخ الاقتصادي للعصر الوسيط. فيتحتم علينا تحديد المجال الجغرافي المطلوب، وتحديد الفترة الزمنية المرافقة وأخيراً شرح المقصود بعبارة التاريخ الاقتصادي. وقد يظهر هذا الاهتمام الشديد بتحديد المفاهيم نوعاً من الخدلة، ولكن الأساس هو أن نتبين الموضوع الذي نحن بصدده ونفضل في هذه الحالة ضبط معاني المصطلحات التي نستخدمها، بهدف ألا تُفسد هذه الدراسة من بدايتها بالتباسات أساسية.

أولاً: المفاهيم

يعرف الجميع أن كلمة الأندلس هي الاسم العربي الذي يدل على إسبانيا المسلمة، ولكنهم ينسون غالباً أن هذا الاسم قد تغير مدلوله خلال القرون. فهو قد شمل، في ما يغرب من الأعوام ١٠٢ - ١١٢ هـ / ٧٢٠ - ٧٣٠ م، شبه الجزيرة الإيبيرية كلها وجزءاً مهماً من مقاطعتي «الاندوك» و«روسيون» من بلاد مالقة. وعلى العكس من ذلك، فإنه قد تقلص عام ٨٨٥ هـ / ١٤٨٠ م فلم يعد يدل إلا على أقاليم مالقة وعرناطة وألمرية كما هي معروفة اليوم. وبين هذين الحدين الأقصى امتدت مرحلة استقرار (تزيد عن قوتين). إنها مرحلة رمنية توافقت مع رقعة جغرافية محددة. وهي التي عرفت فيها الأندلس لتدل بالمعنى الدقيق على شبه الجزيرة لواقع جنوب هر دويرو وعن وادي إبيرو.

(*) بدر شلميطا (Pedro Chalmucta) أستاذ في جامعة كومبلتسي في مدريد

قام بترجمة هذا الفصل مصطفى الرقي

فتكون الفترة الزمنية التي يهتم بها البحث متوافقة مع الامتداد الجغرافي المذكور (بعد زمن الفتح والاعتراف بالتموق السياسي والحربي للمسلمين وقيام نظام إداري إسلامي)، ممتدة من سقوط برشلونة وطركونة بيد الفرنج (٨٠١ - ٨٠٨م) إلى انتهاء حكم خلافة قرطبة (١٠٣١م). ويعزز اختيار هذه الفترة الزمنية توافقها مع واقع متحاسب متلاحم، لا من الناحية السياسية فحسب، بل والإدارية والاقتصادية والتأبسية والثقافية أيضاً. ثم جاء بعد ذلك التعرق السياسي المعروف بعهد الملوك الطوائف، الذي خلق مجموعات إقليمية سريعة الزوال، ساعدت على إبراز العروق الإقليمية التي كانت موجودة سابقاً. ولم تنجح أي محاولة توحيدية، سواء أكانت مرابطية أم موحدية أم بني نصرية في إعادة لم شمل كيان متلاحم مكتف بذاته من جميع وجهات النظر.

أما عن الاقتصاد، فإن المراد به هو دراسة الأحداث والمعايير ومؤسسات الاقتصادية الخاصة بفترة معلومة، أي تلك التي ترتبط بإنتاج السلع والخدمات وتوزيعها وترويجها واستهلاكها، عندما تهدف هذه الوظائف إلى إضفاء الكفاية على المجتمع عن طريق تضافر جهود أفراد^(١). ومن الحقائق المعروفة أن هذه الجهود المتحددة تبدل حسب «نمط» معلوم، يكون المجتمع قد نصبه أمام عينه كهدف يحاول تحقيقه. فإذن متأثر به مناصح له، وهكذا تختلف أساليب الإنتاج والترويج والتوزيع والاستهلاك باختلاف الهدف، أهو سد متطلبات جميع أعضاء المجتمع، أو متطلبات جماعة معينة منه؟ ومن النمط الذي يختاره المجتمع تشعب جميع المميزات والأهداف التي نصبها أمام عينه، أي نظام هذا المجتمع.

فلا بد إذن من دراسة حجم المنتج الزراعي أو الصناعي، وأشكال تنظيمه: كمقارولة المستثمر الفردي أو المنتجين للشاركين، التي قد تكون موجهة - حسب الحالات - من جهة منتج فردي، أو منتجين مشاركين، أو أصحاب أملاك، أو أملاك غير منتجين بأنفسهم، أو الدولة. أما الاستهلاك الدافئ فهو على الرغم من أهميته بالنسبة إلى أعلية الجمهور (عامة المنتجين الملاحين، بل العديد من أصحاب الأملاك الذين يسكنون المدينة) ليس له سوى أثر سلبي في التحليل الاقتصادي، لأنه لا يتم إلا من زاوية تقدير ثقله الخاص، وتقليباته بالنسبة إلى جزء من السلع المنتجة الداخلة في عملية الترويج. فالترويج وإعادة التوزيع يتمان انطلاقاً من أدايات مفروضة على المنتج ومن التبادلات المبرورية بين المنتجين، وبين المنتجين والوسطاء، وبين المنتجين

(١) انظر Maxime Rodinson, «Histoire économique et histoire des classes sociales dans le monde musulman», in: Michael A. Cook, ed., *Studies in the Economic History of the Middle East. From the Rise of Islam to the Present Day* (London: Oxford University Press, 1970).

الوسطاء والمستهلكين. جميع هذه العلاقات تكون مصبوبة داخل قوالب هي مؤسسات تدعى المضرائب، وقوانين الملكية المختلفة، وأشكال المقاسمة بين المنتج والمالك، وعقود البيع والشراء، وأخيراً السوق. ويستطيع التبادل أن يستمر من جهة أخرى بين الوسطاء على صورة تبادل للمنتوجات، ووسائل الإنتاج، أو رموز التبادل ومنها مؤسسات من نوع رابطة التجار، وطرق الترويج من نوع تحويل الديون، والشيكات، وسدت الأمر إلخ. وأخيراً يمكن أن يتم التوزيع من أجل الاستهلاك بأداء عيني أو بالتبادل، أو ببيع مباشر أو غير مباشر أو بتعويض عاجل.

وتبقى هذه اللائحة بعيدة عن استيفاء جميع الوقائع، ولكنها تسمح مع ذلك بمهم شدة التعقيد، وبامتداد ميدان التغطية الشاسع، أو ميدان التأثير في عملية لاقتصاد في مجتمع معلوم. ويتطلب تحليل كل مظهر من هذه المظاهر أن تقدم مسبقاً سلسلة نامة من الأعمال المختصة وهو مما لم يتحقق إلى الآن مع الأسف الشديد.

ثانياً: المقاربة

في إطار المجال المحدد لهذه الدراسة سوف يقتصر على إقامة ملامح الخطوط الأساسية للاقتصاد الأنديسي، باستخدام التحليل الأكبر (Macro-Analysis)، وهو إقرار بأن المحاولة لمس تحليل اقتصادياً بحتاً، ودون الوقوع في مناهات الدراسات الجغرافية العددية التي أنجزت جميعها بالتقريب على ذلك الأساس حتى الآن، ودون لقصد بل تجاهل جهود دويلر^(٢) وإ. ليفي - بروفسال^(٣) - التي كانت تستحق التنويه في زمها وسوف نقف على مستوى آخر، مسلحين بخطة الاستمرار في تحليل المفاهيم ونجاوز مرحلة التعداد المجرد البسيط. وسوف نذهب إلى أبعد من إقامة لائحة شاملة للمسح وذكر مصادرها، وسيكون الجزء الأكبر من المجهودات منصراً إلى براز محاولة تفسير عقلانية للنشاط الكلي للمجتمع. وسوف نحاول الوصول إلى هذه النتيجة بدراسة ثلاث نقاط أساسية: (أ) إنتاج السلع، (ب) أداء الخدمات، (ج) توزيع فائض الإنتاج.

ويلزمنا لتحقيق هذا كله، علماً أننا اخترنا الانطلاق من ميدان التاريخ الاقتصادي^(١) ووصف المصادر المستخدمة (٢) بيان الصفة التمثيلية لهذه المواد المستخدمة (٣) الإشارة إلى محدودية التحليل الإحصائي المطبق على الفترة الزمنية

C. Dubler, «Über das Wirtschaftsleben auf der Iberischen Halbinsel vom XI zum (٢)

XIII Jahrhundert,» *Romana Helvetica*, vol. 22 (1943), pp. 1-185.

Evariste Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, nouv. éd. rev et augm., (٣)

3 vols. (Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967), vol. 3, pp. 233-324.

والمجال المكاني المرومين، (٤) التحقق من صحة الأعداد النسبية التي تم الحصول عليها، وذلك بالمقارنة مع مصادر وصفية قادرة على إعطاء تقديرات تقريبية

ثالثاً: المصادر

ليس من فائدة هنا في إعادة دراسة المصادر الواجب استخدامها من أجل تحقيق دراسة اقتصادية للأندلس، لأن هذه المؤلفات قد نشرت^(٤) ويمكن توجيه القارئ نحوها، وكذلك المجتمع الخاص بها^(٥).

لنشر فقط من أجل وضوح العرص الاقتصادي، إلى أن الأندلس كانت تشكل تركيبة وأسمالية مبكرة ترتكز على استغلال الجماعة القروية، فهي أساساً مجتمع زراعي تتكون فيه العائلية العظمى للعائدات من فلاحية الأرض مع العلم أن امتلاك فالص الإنتاج وتحويله يتم بعد دفع مختلف الضرائب، وستطيع أن نصف الأندلس من حيث مفاهيم الاقتصاد ضمن المجتمعات القائمة على حرانة الدولة وما يجتمع لبيت المال من ضرائب.

رابعاً: تمثيلية مواد الدراسة

إن المغامرة في محاولة القيام بتحليل رقمي لظاهرة اقتصادية جماعية - رغم كونها خاصة بالعصر الوسيط - تفرغ من استخدام الإحصاء. وسيكون السؤال الأول إذن: هل كان الإحصاء موجوداً في الأندلس؟ الجواب هو نعم. ومن الطبيعي ألا تكون لوائح هذا الإحصاء - رغم فصول المنصور - كاملة وحاضرة مثل إحصائيات عالمنا الحديث. ولكنها مع ذلك كانت موجودة لأنها كانت القاعدة بالنسبة لنفعية الإدارية لكل دولة منظمة. وقد وجدت فعلاً إذن: (أ) لوائح النفوس الخاصة بالبالغين الذكور بالنسبة لأفراد الشعب المغلوب - وذلك منذ البداية مع حكومة عبد المزيبر (٩٥ - ٩٧هـ / ٧١٣ - ٧١٥م) وعقبه (١١٦ - ١٢٣هـ / ٧٣٤ - ٧٤٠م) ويوسف الفهري (١٢٩ - ١٣٨هـ / ٧٤٦ - ٧٥٦م) مع محاولات تجديداتها لتبقى صالحة مع الزمن (مثل تلك اللائحة الخاصة بمالقة عام ٨٦٢م). (ب) مراكز تسجيل العفارات، التي أقيمت

(٤) انظر Pedro Chalmets, «Sources pour l'histoire socio-economique d'al-Andalus: Essai de systématisation et de bibliographie», *Annales islamologiques*, vol. 20 (1984), pp. 1-14

(٥) انظر Pedro Chalmets: «Al-Andalus: Société féodale» dans: *Le Caidier et le philosophe. Hommage à Maxime Rodinson: Etudes d'éthnographie historique du Proche-Orient*, réunies par Jean-Pierre Digard (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982), et «La Sociedad andalusí», in: *Historia General de España y América* (Madrid: Realp, [1981?-1989?]), vol. 3

من أجل دواعٍ ضريبية لمعرفة ما إذا كانت الأرض مما يدفع عنها الخراج أو العشر (السمح ١٠٠ ١٠٣هـ/٧١٨ - ٧٢٠م). (ج) لائحة دافعي الضرائب المدسسين (في عهد المصور). (د) لائحة نفقات الدولة بالنسبة للأقاليم (مثل تلك التي حفظت جريباً بواسطة العذري في مختلف الأقاليم من كورة قرطبة). (هـ) ميزانية المدحيل (التي سحها جريباً ابن عديري وابن حوقل) (و) سجل جميع الأراضي من أجل تحديد وضع الخراج المسق (الأمير عبد الله، الطرطوشي)

وسوف يكون السؤال الثاني: هل وصلتنا هذه الإحصائيات؟ وما لا بد من الاعتراف بأنها لا تعرف منها إلا نتجاً. ولكن من الممكن إعادة تركيب قيمة بعض المنتجات الصافية، بحيث يكون فيه مجال الخطأ مقبولاً يسمح بتقدير معوم لسلم الكميات. وهكذا تكون الأرقام التي سوف تقدمها ناتجة من إعادة التركيب الافتراضي للمبالغ الكلية انطلاقاً من بعض مكوماتها (تلك التي وصلتنا). ومن دون أن نقع في «اختلاق واختراع» إحصائيات (تم وصفها على يد و. كولا)، فإنه لا يدفع عنه أن هذه النتائج المحصل عليها تتصف بميزة أقرب إلى التصور والاحتمال منها إلى العملية المطلوبة. وما لا ريب فيه أن الصعوبات في هذا العمل كبيرة جداً. أما س. د. غوتين (Gottin) فإنه لا ترمش له عين عندما يؤكد أن «دراسة الألمان... التي تركت لوحدها في المصادر الأدبية العربية، هي عملية تشبه محاولة حل معادلة ذات أربعة مجاهيل»^(٦). ويشاطره الرأي و. كولا (W. Kula)^(٧). وعلى الرغم من كل هذا يظهر أنه من المفضل اتباع أسلوب «من الأفضل التحرك ثم التأسف وليس القعود ثم الندم» «meglio fare e pentirsi che stare e pentirsi» الأثير لدى ماكيفاني

المعطيات، التي قدمها الجغرافيون تسمح في أحسن الأحوال بإقامة لوائح أولية: أسماء المنتجات، والاختصاصات الإقليمية لبعض المراكز الكبرى... إلخ وهذه المعلومات على الرغم من قائلتها هي إعطائنا فكرة عن اختلاف المنتجات، إلا أنها غير صالحة أبداً لتقدير الحجم. فلا بد إذن من مقارنة تختلف عن طريقة جمع المعلومات (الخذعة لعياب العديد من العناصر)، والتي تسمح بإعادة تركيب المجموع الكلي. وكان نظام الضرائب قائماً على حصول الدولة على نسبة مئوية من الإنتاج وبدلاً من ذلك يصنع محكاً لحساب هذا الإنتاج. ومن أجل هذا كان من الضروري الحصول على المعطيات التالية: مبالغ المدفوعات وأنواع الضرائب المالية، والمحاسبة الرسمية. وهذا كله يستطيع أن يرودنا، مبدئياً، بعدد السكان التقريبي، وقيمة الإنتاج الزراعي،

(٦) Solomon Dob Fritz Gottin, *A Mediterranean Society, the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 3 vols. (Berkeley, CA University of California Press, 1967), vol. I *Economic Foundation*, p. 217

(٧) Witold Kula, *Problemas y metodos de la historia económica* (Barcelona, 1973), p. 271

و. حجم النقدي المتناسب مع ميزانية سنوية.

خامساً: النظام الضريبي

كان الأندلس ملداً إسلامياً «تقليدياً» من ناحية الضرائب المالية أي أن المدفوعات كانت تقدر حسب معطيات الشريعة. فهناك ضريبة على الفرد المسلم تدعى العشر، وأخرى - مختلفة - يدفعها غير المسلم (المحمي) المعروف بالذمي. وتنقسم هذه الأخيرة إلى جرية وإلى ضريبة عقارية الخراج. على هذه القاعدة الأساسية تنبت فروع أخرى: (أ) الضرائب غير القانونية التي تؤلف الضرائب غير المباشرة: المكس والضرائب والمعادم... إلخ (التي تقع على جميع السكان) (ب) العداة من الخدمة العسكرية أو غيرها (التي تقع على عاتق المسلمين وحدهم) (ج) ضرائب الإحصاء كالتبيل ولطق (التي لا يدفعها مبدئياً سوى المولدين)^(٨).

هذه المدفوعات المالية تتطلب جباة مختلفين حسب موضوع الضريبة وصفة الذي يدفعها. فالعشر (الذي يدفع عيباً) يؤدي للقباض أو العشار. ويجمع الخراج والتبيل رجال العداة، نقداً بعد تقدير العبرة الذي يقوم به الخارص. وكان يجمع الجزية جاب مكلف بها أو شيخ المحي أو القومس^(٩) وأما الضرائب غير المباشرة فكان يقبضها المكس أو المتقبل. وكانت المسؤولية المالية إما فردية (بالنسبة للأملالك الكبرى: الضيعة) أو الجماعية (بالنسبة إلى أعضاء الجماعات القروية: القرية). وكانت القرية تؤلف الوحدة الإدارية الدنيا في القاعدة. ويسمح هذا التقسيم المتخصص، بفهم التعقيد الضريبي، فبالأندلسي وكثرة الفئتين والمكلفين شخصيه، وإلى أنه بحكم الظروف، لم تكن توجد محاسبة واحدة بل عدة محاسبات.

سادساً: المحاسبة

قبل أن ننتقل إلى أبعد من هذا، لا بد من توضيح حدود الوثائق التي وصلتنا. إن المعطيات التي يقدمها الجغرافيون (البكري، المعري، ابن حوقل) أو المؤرخون (ابن هذري، ابن الخطيب، المقرئ) تشترك جميعها بعلامح خاصة تؤلف نوعاً من المقام المشترك فهي مأخوذة من مؤلفات كتبها مسلمون لقارئ مسلم. فهي لا تهتم إلا بالفرد المسلم والرعية المسلمة. وهي بالتالي لا تتحدث عن الآخرين من دين غير هذا الدين. وعندما نجد في المصادر جبايات الأندلس فإن المقصود بها الجبايات

(٨) انظر Pedro Chalmeta, dans: *Encyclopedie de l'Islam*, 6 vols. parus, 2^{ème} éd. (Leyde, E. J. Brill, 1960).

(٩) المصدر نفسه.

المأخوذة من المسلمين فقط، ولا ينطق المؤلفون بكلمة واحدة عن مبالغ مدفوعات أهل
الدقة فلا مد إدن على ما يظهر من إضافة الكميات للتناسبة (التي يصعب تقديرها)
مع هؤلاء اندميين إلى قيمة الجباية. وفي الحالة المعاكسة، لا نجد إلا مجموع الضرائب
التي دفعها المسلمون وليس المبالغ الحقيقية للمداخل دولة الأمويين في الأندلس

صابعاً: المعطيات الأساسية

وقد حفظ لنا المدري تفاصيل المدفوعات القروية (عدد القرى، والضرائب
العينية، والضرائب النقدية) لولاية كورة قرطبة حوالي عام ٢٠٦هـ/٨٢٢م. وما
يؤسف له أن للاتحة غير كاملة لغياب أقاليم: الأولى والوادي وأ... مريم. قد
حفظ لنا الذكر عدد القرى وكذلك المبلغ الإجمالي للمدحول المالي، كما حفظ لنا أيضاً
المقرى مبالغ المداخل العينية والنقدية، وسوف نحاول، مستخدمين معطيات الجغرافي
البكري، بطريقة التقاطع والمقارنة، أن نبين مميزات كورة قرطبة. ثم نحاول بعد ذلك،
متسلحين باحذر الشديد (لأن المسألة تخص ولاية غير عادية لقربها من العاصمة
ولعلاقتها بها، مما يجعلها أكثر اعتناقاً للإسلام، وأكثر تطلباً للأبعاد، وأكثر حملاً
للضرائب، وأكثر جلباً للانتباه) أن نحسب مقدار ما يمكن أن يكون الناتج لكل
الأندلسي بالنسبة إلى الناتج القرطبي.

إن حصص المدري يحدد وجود ٧٧٣ قرية في الكورة^(١٠)، وهذا العدد يكمله
الذكر ليصبح المجموع ما بين ١٠٧٩ و ١٠٨٣. وليست جميع هذه القرى متجانسة.
بعضها ينحصر للعشر (١٠٨٠ × ٥٦٠): (٧٨٢ = ٧٧٣) (بما يقرب من لربع)
وبعضها الآخر لا ينحصر له وهذا العشر كان يعبر عنه بـ ٣٣٣٦ مدأ من القمح
و ٤٧٣٤ مدأ من الشعير (وهو ما مجموعه ٨٠٧٠ مدأ من الحبوب) بالنسبة إلى الثاني
عشر إقليماً التي فضلها المدري. وهو ما يناسب الـ ١٥ إقليماً للولاية مدفوعاً من
الحبوب يصل إلى ١١٢٧٥ مدأ. بينما يورد ابن خالب، في المقرى ٤٦٠١ مدأ^(١١) من
القمح و ٧٦٤٦ مدأ من الشعير وهو ما مجموعه بين ١٢٢٤٦ و ١٢٦٠٠ مد. فهناك
فرق يقرب إدن من عشر - بنقصان - بين الحساب الذي أجريناه وبين نتائج الوثائق.
وهو فرق مقبول ولكنه يدل على الحذر الشديد للاقتراصات الموضوعية هذه الوظيفة
العينية قد تصل قيمتها النقدية من ٣١٣٤٤,٥ ديناراً إلى ٣٤٠٤٣ ديناراً حسب

Miquel Barceló, «Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables» (١٠)
del emirato omeyy de Córdoba (138-300/755-912) y del califato (300-366/912-976),» *Acta
Historica et Archaeologica Mediaevalia* (1984-1985),

كان بارثيلو أول من أعطى تحليلاً مفصلاً، ومع ذلك لا نتجه في جميع استنتاجاته

(١١) يحتمل أن يقرأ ٥٤٢٧ - ٥٥١٧، حسب التناسب مع المدري والبكري.

الانصلاق من حساباتنا أو من معطيات المقرري. (التي تقرب من ٥٣٠٠٠ مد إلى ٧٣٠٠٠ مد، والتي يجب أن تقسم على عشرة بالنسبة إلى البكري).

وبعد ذلك تشير إحصائيات المقرري إلى المداخل النقدية:

- النص للحشد أو الإعفاء من الخدمة العسكرية (الخاصة بالمسلمين) كان يصل إلى مبلغ ٢١٢٦٧ ديناراً. وهذا يجعلنا نفترض بالنسبة إلى مجموع الولايات مسج ٢٩٧١٣ ديناراً. هذا التعويض التقدي كان يمثل إذن ضريبة الخشود وبيعوث، التي كانت تدعى كذلك وظيفية الفير^(١٢). ويظهر أنه قد عمل بها منذ عام ١٨٤هـ/ ٨١٠م أيام الأمير الحكيم، وكانت ثقيلة جداً بحيث حمل الأمير محمد بن حدها حول ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م وجعلها هدية إلى سكان عاصمته بمسابقة توليه الحكيم. إن الأهمية الاقتصادية لهذا الفداء كبيرة، فقد كانت تشبه مقدار المبلغ المحصل عليه على سبيل العشر والطلب.

- وكان النص للحشد متبوعاً بالطلب الذي كان مبلغه ١٣٧٨٢ ديناراً، مما يجعل لمجموع الولايات ١٩٢٥٥ ديناراً ولم يكن هذا الطلب سوى الضريبة العقارية القديمة التي كان المزارع المحلي يدفعها. وقد تغير اسمها عندما اعتنق مالك الأرض للإسلام، فلم تتغير قيمتها تغيراً محسوساً. فهي الخراج إذن تحت اسم آخر^(١٣). وهي ضريبة على المسلمين الجدد، وهم المولدون، بينما كان العشر خاصاً بالعرب المسلمين.

وتصبح خارطة الضرائب التالية هي الأندلس على الشكل التالي: (أ) لا يدفع لعربي المسم إلا الركعة/العشر، عشر إنتاجه. (ب) على الذمي أن يدفع الخراج الذي يقدر تبعاً للمساحة القابلة للزراعة وأن يدفع الحرية. (ج) يتوقف الداخل في دين الإسلام عن دفع الحرية، ولكنه في الأندلس يتابع دفعه للضريبة - تبعاً لمساحة الأرض القابلة للزراعة - ضريبة تدعى الطلب وتساوي مبلغ الخراج القديم. ويظهر عسيراً من جهة لواقع أن تقدم هيئة الضرائب على إجبار المولدين بيع منتوجاتهم قبل الجني (ليتمكنوا من دفع الطلب والطنق) بدلاً من العشر الواجب على المساحات. كل هذا يبين التعقيد الشديد لعملية مسح الحقول، علماً أن هذه العملية تقوم عليها جنتان

(١٢) Abū Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Iḡhārī al-Marrākushī, *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane* intitulée *Kitāb al-bayān al-maḡhrīb*, et fragments de la chronique de *Arḡ*, nouv. éd. publiée d'après l'éd. de 1848-1851 de R. Dozy et de nouveaux manuscrits, par G. S. Colin et E. Lévi-Provençal (Leyde: E. J. Brill, 1948-1951), vol. 2, p. 109, et

أبو مروان حيال بن حلف بن حبان، المنتهى من أبناء أهل الأندلس، تحقيق م ع مكي (بيروت، ١٩٧٢)، ج ٢، ص ٢٧١.

Pedro Chamela, «Au sujet du *ṣabl*» (in preparation).

(١٣)

تستبان لإدارات مختلفة .. اجتماعياً وسياسياً، كما يظهر صعباً وقديماً أن نجعل صاحب العلاقة يبتلع الفكرة التي نجعل التفسير الفكري الفقهي الضريبي المتعلق بانتقاله إلى الدين حديد لا يمس في حقيقة الأمر سوى تغيير اسم الخراج ليصبح طبعاً واسم الحرية لتصبح عشراً. فمن المحتمل إذن، أن يصبح المسلم الجديد مسؤولاً عن واجب حقني هو دفع الزكاة (وهو ما يستطيع القيام به بالدفع المباشر للمساكين وأبناء السبل) وليس عن طريق الدفع الإجمالي. فالقيام بواجب الزكاة قد مُنح للانتفاء: (كان الساس مؤتمنين على ما يعطونه من زكاة أموالهم إلى المساكين) وهو بالصبط لواقع الذي يتكلم عنه التبيان، ص ١٧ في نهاية عهد الخلافة...

فكانت أهمية العشر والعتيل النسبية تتعلق إذن بأهمية الأملاك الموجودة بأيدي أحفاد الفاتحين وأيدي الدين اعتنقوا الإسلام منذ الساعة الأولى (أحمد فبطشة، فورتون بن كاسيوس . . إلخ) - قبل أن يحقق السماح عام ١٠٠ - ١٠٣ هـ/٧١٨ - ٧٢٠ م مصلحة التسجيل العقاري بمقابل تلك الأملاك الموجودة بيد المسلمين لجدد فهي إذن دليل على درجة تغلغل الإسلام في هذا البلد. وما يؤسف له أننا لا نتوفر بعد على عدد الدمين...

أما لصدقة فهي تحسب نقداً، مع كونها تدفع عيناً، وقد يكون ذلك نتيجة طرح لجماري من أجل التخزين (الذي كانت تقوم به قبلاً مصلحة الضرائب) أكثر مما هو تحصيل فعلي. ولم يكن يتجاوز هذا المدحول الضريبي مبالغ ضئيلة مما يظهر ضعف ثرية المرشي في الولاية (أو تجرئة لا حد لها في تفرق الملكيات).

كان مجموع المدحول في الكورة ١١٠٠٢٠ ديناراً (المصري) و ١١٢٠٠٠، ١٢٠٠٠٠، ١٤٢٠٠٠ دينار (البكري) و ١٣٣٠٢٣ ديناراً (الذكري). أما المبالغ لنقدية فهي ٥٠٩٥٥ ديناراً، وهي أقل بكثير مما هو معلن عنه. فهناك «ثغرة» تقدر ما بين ٥٩٠٦٥ و ٩١٠٤٥ ديناراً، حسب الرقم الكلي المأخوذ في الاعتبار هذه السبب الثوية (ما بين ٥٣,٦ بالمئة و ٦٤ بالمئة) مرتفعة جداً ولا يمكن قبولها كمدخل إضافية (مكوس ومدرم). ولا بد أنه ينقصنا أحد العناصر الأساسية في نظام الأندلس الضريبي.

وهذا العنصر لا يمكن أن يكون إلا الخراج، الذي لا يظهر أثره في الوثائق، لأنه يزُحَد من غير المسلمين - فهو إذن لا يمكن أن يسجل تحت اسم الخدية - ولكنه يدخل في مداخيل الولاية الكلية. فإذا حاولنا أن نجد علاقة بين هذه «الثغرة» والمبالغ المدخلة من باب العتيل نحصل على نسبة تتراوح بين ٣ و ٤,٧ - وهو عدد يدل (إد) افترض كما سبق القول إنه مضخم، أن تكون الضريبة متساوية بالنسبة للأراضي الخاصة لضريبة العتيل وتلك الخاصة لضريبة الخراج) أنه حوالي عام ٢٠٦ هـ/٨٢٢ م

في ولاية قرطبة، كانت الأملاك في يد الذميين تساوي ثلاثة أو أربعة أصعاف الأملاك الموجودة بيد المولدين.

ولكي نتمم مبرانية قرطبة طبقاً للنظام الضرائبي فيها نشير إلى أنه حوالي ٢٣٨ هـ / ٨٥٢ م. (Serbandus... in centum milia solidos daris sibi postulavit a rege)، الخربة على النصارى.

ثامناً: مدخول الأندلس الكلي

نحس لا نتعرف على أي نص يبرنا عن الناتج الأندلسي الكلي. فيتحتّم علينا إذن أن نستنتج، راجعاً ألا تكون الأخطاء الناجمة عن المعلومات الناقصة ذات أثر كبير على النتائج. ومعنى ذلك أننا سنقتل بما لا وجود له إلى ما هو نظري، ثم إلى ما هو تقريبي...

ومشكل هو التالي: إذا كنا نعرف مدخول إحدى الولايات، فهل يمكن الحصول على معادلة تسمح لنا بالحصول على مُعامل ضرب يؤدي إلى معرفة الحجم الكلي لمدخول الأندلسي؟ إنني شخصياً أعتقد أن الجواب هو نعم! فلنبدأ بتحديد هذا المعامل. يشير العددي إلى أن المداخيل النقدية لولايات: موروّن وبيلة وصيدونيا وإشبيلية وجزيرة الخضراء وإلبيرة قد وصلت إلى ٢٥٠٨٠٢ ديناراً، بينما دفعت قرطبة ١٢٠٠٠٠ دينار. ومعنى ذلك أن حصة هذه الولاية بلغت ضعفي حصة الأخرى. وتبعاً للذكر، توجد ١٣٩٥٠ قرية تابعة لـ ١١ كورة، وكانت الأندلس مقسمة إلى ٣٣ كورة^(١٤) فيجتمع لنا: $(١١ \times ٣٣) \times (١٣٩٥٠ : ٣٠٠٠) = ١٣,٩٥$ وذلك بالاعتماد على الذكر. وعلى العكس من ذلك إذا اعتمدنا على العددي نجد: $(٣٣ : ٦) \times (٢٥٠٨٠٢ : ١٢٠٠٠٠) = ١١,٤٩$ ، فإذا أخذنا بمتوسط هذين العددين نجد المعامل لذي نبحث عنه وهو ١٢,٧٢.

إذن، فإطلاقاً من مدخول ١٢٠٠٠٠ دينار حاص بولاية قرطبة يكون المدخول الكلي الإسلامي الأندلسي $١٢,٧٢ \times ١٢٠٠٠٠ = ١٥٢٦٤٠٠$ دينار.

فيصح بعيداً جداً احتمال إمكانية التعبير عن عدد الناس غير المسلمين الذين يعيشون في الأندلس وقد كانت كثافتهم مرتفعة بشكل حاص في قرطبة ومالقة وإلبيرة وزُنْدَا وكابرا وجيان وموروّن وكرمونة وأسيخه، كما أنها قد تكون أشد تفرقاً

Joaquin Valiér, *La División territorial de la España musulmana* (Madrid Consejo (١٤) Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1986).

وتورعاً في الثغور. ويمكن أن تقدم بمتهى الحذر، وعلى سبيل الافتراض المعامل ١٠ (ولا بد من الإشارة إلى أن هذا لا يعدو أن يكون انطباعاً بحثاً) فيكون لدينا: $100000 \times 10 = 1000000$ دينار، وهو مبلغ الجزية التي يدفعها الدميون على مجموع التراب الأندلسي.

ثامناً: الناتج الزراعي الصافي

لا يمكن تقدير المنتج الزراعي إلا بالانطلاق من قاعدة حسابية لا تهتم إلا بمدحول العشر، والكل يعرف أن تعرفته هي ٥ بالمئة بالنسبة إلى الأراضي المروية و١٠ بالمئة إلى الأراضي البعل. ولكن العادة تجعلنا ننسى دائماً وجود سعر أدنى هو النصاب الذي يتحمل ٥ أمثال الوسط، أي $252,34 \times 5 = 1261,71$ وهو ما يعادل: $194,3 \times 5 = 971,5$ كيلوغراماً (كلم). فيكون كل حساب صيني على حساب العشر قد أنسى، إذن بالضرورة، الاستثمارات الصغرى التي تنتج أقل من هذه القيمة (وهي التي تكفي ما يستهلكه ٧ أشخاص في مدة عام بمعدل ٤٠ كلم للفرد).

وتحسب المداخليل بالمذ ومن الصعب أن نحكم في كيفية القراءة: مدى أم مد فقط؟ (ولمذ هي القراءة المفضلة من حيث الشريعة. والمذي هو القياس المستخدم فعلاً في الأندلس). فقد كان حجم المذ البري ١,٠٥ لتر وهو ما يعادل ٠,٨١٢ كلم. وبالمقابل بسبب حجم المذي مشكلات لشدة اختلافه فالنوري يجعله مكافئاً لـ ٢,٥ قفيزاً بالقفيز لقيرواني (٥٠٤ كلم). أما ابن غالب فيجعله ١٢ قفيزاً ويزن ٨ قساطير. ويقول لسفطي إن الفسطار يساوي ١٠٠ رطل، فيكون المذي ما بين ٣٦٨,٦ و ٣٨٤ كلم (وهو المقدار الذي سوف نعتد به هنا).

لذا، أخذنا تحصيل العشر قاعدة، استطعنا حساب قيمة منتج الحبوب في إسبانيا المسلمة (لأن الذميين لا يدفعون عينا). لأحد بالنسبة ٧,٥ بالمئة كمتوسط يدفع عن لأراضي المسقية والأراضي غير المسقية وسنعتبر القمح والشعير سواء. فنكون الوظيفة الخاصة بقرطبة (وهي الوحيدة التي وصلت إلى يدنا) قد بلغت ٧,٥ بالمئة من المنتج الزراعي الخام القديم المسلم، أي: $(12446 \times 100) = 1244600$. $1244600 \times 7,5 = 9334500$ وهو عدد أقل من الواقع، ولا بد من أن نضيف إليه جميع منتجات الصغرى التي نقل عن النصاب وكذلك فإنه من شبه المؤكد (على الرغم من أننا لا نملك الدليل) أن الأملاك التي تدعى الأوقاف والخوس، وأملاك الدولة لصوامي والصفاء وكذلك التي يملكها الخواص (مال الخاصة) كانت تعد من الأملاك لمعانة من صربية العشر، وذلك أن قيمتها الاقتصادية كبيرة جداً، فإن مدخول المستخلص (بدي لم يتم حسابه في الحاية) ومدحول الأسواق بلغا ٧٦٥٠٠٠ دينار في عهد الناصر. ويعطي حاصل صرفها بالمعامل الذي سبق ذكره: $12,72 \times 9334500 = 2076921$ مداً (ما

بين ٧٦٨٤٥٣ و ٧٩٧٥٣٩ طنناً) وهي كمية تكفي لإطعام ما بين ٥١٢٣٠٢٠ و ٥٣١٦٨٦٤ نسمة ملئة عام^(١٥).

وكان مبلغ الخراج يتأرجح ما بين ٢٠ بائلة و ٥٠ بائلة من قيمة المنتج (سوف بأحد الباعدين الأصغر هنا) مما يسمح لنا بتقدير المنتج الخاص بالمولدين والدميين وهو قد يصل إلى دررته (طل + حراج) القيمة التجارية - ما بين ٢٨١٧٢ و ٣٩٦٧٦ مداً وهذا يتناسب مع ولاية قرطبة بمنتوج: (من ٢٨١٧٢ إلى ٣٩٦٧٦) $\times ٥ =$ من ١٤٠٨٦٠ إلى ١٩٨٣٨١ مداً. ويكون مقداره بالنسبة إلى الأندلس ١٢,٧٢ مرة أعظم. إذن فهو ما بين ١٧٩١٧٣٩ مداً و ٢٥٢٣٤٠٦ مداً (ما بين ٦٧٤٠٠٠ طن و ٩٥٠٠٠٠ طن)، وهي كمية تكفي لتغذية ما بين ٤٥٠٠٠٠٠ و ٦٣٣٣٠٠٠٠ نسمة وهذا يفترض (بين أراضي العشر وأملاك الخراج) إمكانية تحمل عدد سكان يقرب من ١٠٦٠٠٠٠٠ نسمة. ولكن كل هذا هو حد أقصى نظري لا يلتصق إلى ضرورات تخزين لحس الغلة من أجل بذار السنة التالية. (ولا إلى المصاريف الصيلة، وتصليح أو استبدال المعدات) يضاهي لها السدس (لأن الإنتاج المتوسط كان بنسبة ٦ إلى ١) من أجل القيام بعملية الالتحام والاستمرار لمدة ٢٤ شهراً في حالة ضياع الموسم المنتظر. وعن هذا يظهر أن عدد السكان الحقيقي لم يتعد ٧٠٠٠٠٠٠ نسمة.

عاشراً: النمو الاقتصادي

لا بد من التأكيد أن المعنى التاريخي لهذا الإنتاج يظهر دعلاً حوالي ٢٠٦هـ/ ٨٢٢م أن نصف المساحة المزروعة كانت من أراضي العشر. ومعنى ذلك أنها في ملك الذين يحملون لاحتلال (ورثة غبطة ومعهم ٣٠٠٠ ملكية، وحمدة الأرستقراطية المقوطية الغربية القديمة، ... إلخ) أو عرب الموجة الأولى من المسلمين (ولاً الشاميين لهم لم يحصلوا قط على أرض) إن تخطيطاً للأملاك العقارية كهذا، دون أن يشير ردود فعل ملحوظة - يمكن أن يقدم للدارسين وجوهاً متعددة، تتقاطع وتشترك جميعها في عدة ملامح. أولاً يظهر أن عدد القاطنين الجدد كان قليلاً جداً، وأن الانتقال من

(١٥) لقد استحدثت عصبة متوسطة مقدارها ١٥٠ كلف لكل شخص وهي كمية تزيد عما هو في الواقع لأن نظام الطعام عند المسلمين يعتمد على الحبوب وعلى استهلاك كمية كبيرة من الخضار الطازجة أو دجاجه وانفواكه الطازجة أو الحماة وريت الزيتون. وهذا النظام يؤكد السفريات والأوصاف الصرائية لطعام المسلمين الذين بقوا بعد الاحتلال النصراني. وعلى سبيل المثال، يذكر أن التمرينات التي أرسلها الدبر لموسى بن أبي العافية عام ٣٢٤هـ/ ٩٣٦م كلت ١٠٠٠ مد من القمح والشعير، ٥٠ مداً من العول، ١٠ من الحمص، ٣٠٠ فغير من الفول، ٣٠ صطاً من العسل، ٣٠ من السم، ومئة من الزيت. انظر: ابن حيان، الختيس من أبناء أهل الأندلس، ج ٥، ص ٢٦٣. فكانت المولد التي ليست من الحبوب تؤلف ١٩ بائلة من المعجوق، وكانت قيمتها من الحريات مرتفعة جداً.

النظام القوطي الغربي إلى النظام العربي المسلم قد تم من دون صدام، وقد استبقى جزءاً كبيراً من الشخصيات القديمة في أمكتها، التي قد تلاهت بسرعة مع الأنظمة الحديثة. وقد صاحب استقرار المحتلين ظروف نقص كبير في عدد السكان وهبوط مستوى الإنتاج. هذه الظروف ساعدت، في حالات نزع الملكية من الفلاحين القدماء وعند ظهور صمويات مرافقة لها، على أن يجد هؤلاء مكاناً لهم من دون صعوبة وذلك بالانكساب على استغلال جزء (وغير) من الأراضي غير المروعة. وبذلك يكون العزو لبربري والعربي (Berbero-Arab) قد أوقف التدهور القوطي لغربي، ثم شكل عمدة دفع جديدة للإنتاج الزراعي والاقتصاد الهسباني^(١٦).

ومن الطبيعي أن تكون الجباية البالغة ٥٤٨٠٠٠٠ دينار، مثلها مثل تلك التي يربطها ابن عسدي بالناصر بعد هذا التاريخ بـ ١٢٥ عاماً، تختم زيادة هائلة (٣,٦ ضعفاً) بالنسبة إلى مداخيل الضريبة في أيام الحكم الأول. هذه الزيادة في المداخيل التي لا يمكن تفسيرها إلا بزيادة نمو السكان (١٠٨٠ قرية في ولاية قرطبة مقارنة بـ ٣٠٠٠ مركز عام ٣٣٩هـ/٩٥٠م)، وزيادة هائلة للمساحة المزروعة، مما أدى إلى زيادة في الإنتاج الكلي، كل ذلك مرتبط بتسارع اقتصادي واجتماعي وتحسين نظام الضرائب. ولكن الانتباه إلى المحيط الذي قامت فيه هذه الزيادة في المدخول الضريبي أهم بكثير من هذه الزيادة نفسها. لأن الأندلس ما بين ٢٠٦هـ/٨٢٢م و٣٣٩هـ/٩٥٠م اجتازت تطوراً على المستويين النوعي والكمي.

وكانت الضريبة في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي تتألف فعلاً من البنود التالية (بحسب درجة الأهمية): أولاً الضرائب الزراعية العينية، ثم بدل الإهداء من الخدمة العسكرية وأخيراً الطبل. ولكن مداخيل الخلافة لم تعد زراعية بحيث كانت أهم الإمارة. وهي تأتي أولاً بحسب قول ابن عسدي^(١٧) من «عائلات الأقاليم وانقري»، وثانياً عما يضاف إليها من «مداخيل» الأملاك السلطانية (استخلص) وأخيراً من «ضرائب لأسواق». وقد أصبح هذا المدخول الجديد، الذي يقدر بـ ٧٦٥٠٠٠ دينار يعادل سبع سافه.

ولسحاول الآن تقدير أهمية المستخلص. فإذا افترضنا أن مدخول الجمارك (١٠٠٠٠٠ دينار حسب حسدي بن شيرط) قد أخذ في الاعتبار معاملات تجارية فإننا نستطيع أن نتصور ملكاً (الملك الذي يدعى الخاص) يقدر بـ ٥٠٠٠٠٠ دينار، وهو ما يعادل قيمة تجارية تساوي ١٨٠٠٠٠ مد من الخبواب التي بدورها تعدل ١١,٣ بالمئة

(١٦) نسبة إلى هبلياء جبل الفتح العربي. (المترجم)

Ibn 'Idhārī al-Marrākushī, *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane* (١٧) intitulée *Kitāb al-bayān al-mughrib*, et fragments de la chronique de *Arīf*, vol. 2, pp. 231-232

من الناتج الكلي للأراضي الخاضعة لضريبة العشر في ولاية قرطبة. . . والنتيجة التي تمرص نفسها هنا هي أن المستخلص قد تزايد بشدة لكي يبلغ في القرن العاشر ١٥٠ بالمئة من جباية المذكورة قبل قرن من الزمن. أما نتيجة التكديس العقاري التي نتجت عن «المصادرات» فهي ليست كبيرة الأهمية.

وسوف يساعد وصف ابن حوقل^(١٨) على إتمام اللوحة السابقة، وعلى برهان وجود مداحيل (عرفها العذري ولكنه لم يشتها) وعلى شهادة لظهور مصدر جديدة صربية، لم تكن موجودة سابقاً، أو كانت مهمة لصالتها. ويبين ظهوره من جديد وخصوصاً القيام على جبايتها، الأهمية التي بدأت تأخذها مبادلات السوق، وزيادة مراقبة الدولة للحياة الاقتصادية . . . حجم المرافق والمعاملات المالية من الخراج، التي يتوفر عليها الخليفة الأندلسي، ووفرة كنوزه وأملاكه. ويدل على هذه الوفرة وهذا الغنى أحد التماسيل ذات الدلالة، وهو أن المبلغ السنوي لسك النقود كان قد وصل إلى ٢٠٠٠٠٠ دينار. أصب إلى هذا صدقة البلد (التي تقع على الماشية) وجباياته والمحاصيل الأرضية (الخراجات) والدمية الرراعية (الأعشار) والمرار (الضمانات) والرسوم (المراصد) وضرائب الأعناق الشخصية (الحوالي) والجمارك (الأموال) التي تؤخذ عن البضائع المستوردة والمصدرة عن طريق البحر، و(رسوم البيوع) الخاصة بالأسواق.

وقد أدت لتطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الأندلس إلى خلق هدد من التحولات. فقد أصيبت إلى المناطق التي تسيرها الخلافة (مدفوعات كل قرية) مناطق أخرى تسيرها قوى محلية تعترف بسلطة قرطبة، وربما تكون هي المقصودة بكلام ابن عذري عندما يتكلم عن الجباية من الكور. وهذه هي حالة الشعر الأعلى، حيث الصربية لا تزال مؤسسة على المتزوج الملاحى والكسب الخاص، ولكن المبالغ قد ازدادت بشكل كبير من جراء استصلاح الأراضي وتحسين قواعد المراعة^(١٩). وتفرض زيادة الإنتاج الرراعي زيادة الركاة المناسبة معها. وبمقابل ذلك، نجد أن تسارع عملية الدخول في الإسلام - حيث وصل عدد المسلمين في عهد خلافة الناصر، إلى أكثر من نصف السكان - وهجرة النصارى المحليين^(٢٠) قد خفضا بما يقرب من ٥٠ بالمئة إلى ٦٠ بالمئة من مداحيل جربة الحوالي. وفي هذا السياق نذكر أن ثريتها عند ابن حوقل الذي يضعها بعد المزارع والرسوم، يُعَدُّ من الأمور القرضية (لأنها مدتباً يجب أن تكون أقل مما قبلها). وقد وضعها بالضبط قبل الجمارك - التي لم تكن تقدر

Abū'l-Qāsim Ibn Hawqal, *Sīrat al-aṣṣaf*, edited by J. H. Kramers (Leiden: E. J. Brill, (١٨) 1938), vol. 1, p. 108

Lucie Bolens, *Agronomes andalous du Moyen-Age, études et documents* (Université (١٩) de Genève, département d'histoire générale); 13 (Genève: Droz, 1981).

Pedro Chalmeta, «Mozarabe» dans: *Encyclopédie de l'Islam*.

بأكثر من ١٠٠٠٠٠ دينار - وقبل رسوم البيع (في المدن) التي كانت تقدر بـ ١٥٠٠٠٠ دينار. ونعكس الأهمية التي ألحقتها المبادلات التجارية في أن مداخيلها فاقت المداخيل الكلية لولاية قرطبة حوالي عام ٢٠٦هـ/٨٢٢م، ومن المأسف أننا لا نتوفر على أي دليل يشير إلى مبالغ الرسوم على حركة البضائع التي تدعى «المراسد».

حادي عشر: حركة النقد

يجعل ابن حوقل مبالغ السك السنوية التي تقوم بها دار السكة الدليل الواضح على مدى حلالة قرطبة وبذخها، ويقدرها بـ ٢٠٠٠٠٠ دينار. وهو مبلغ كبير جداً ويساوي ضعف مدخول الجمارك المعاصر له، ويساوي ١٦٦ بالمائة من مداخيل كورة قرطبة في عهد الإمارة... إن معرفة مبلغ هذا «الصمان» (وهو بالضرورة أدنى من المبلغ الذي يتوقعه العلاج)، تسمح لنا باستنتاج مبلغ المدخول الكلي الذي تنتظره الدولة.

وكان قانون السك هو ١,٧٥ بالمائة بالنسبة إلى النقد و٣ بالمائة بالنسبة إلى الذهب، وكان لتحويل كل أساس ١٧ درهماً للدينار^(٢١) ومعنى ذلك أن عدد لدرهم المسكوك كان أكبر من عدد الدينارين بحوالي عشرين مرة. ومعنى ذلك أيضاً أن السك يتراوح ما بين ٦٦٦٦٦٦ و ١١٤٢٨٥٧١ (تبعاً للمعدن المسكوك). ومن المؤكد أنه لم يكن من الضروري سك هذا المبلغ للحصول على مدخول يساوي ٦٢٥٠٠٠٠ دينار. ومعنى ذلك أيضاً أن المبلغ المسكوك كان مقابل مدخول مالي يفوق ذلك بكثير. ويؤكد ابن حوقل فعلاً: «أما سمع من عدد من المحصلين ثقة العارفين بقضية الصربية في البلاد ولها (الحاصل)، وهو العملة السائلة الخاصة بعيد لرحمن بن محمد، أن مجموع الأموال لعام ٣٤١هـ/٩٥١م قد وصل إلى أقل من ٢٠٠٠٠٠٠٠ دينار بقليل. لنحاول التدقيق في طبيعة هذه المداخيل التي يظهر أنها تتغير من رواية ابن عذاري إلى رواية ابن حوقل، بسية واحد إلى ثلاثة.

يؤكد الذكر في صفحة ٢٧ (كما يؤكد استمرار المداخيل الصربية في عهد الخلافة وتعدد العامين بالسلطة) أن مبلغ «ضرائب قرطبة وملحقاتها» جديات... وأحورها، قد بلغ ٣٠٠٠٠٠٠ دينار. فإذا افترضنا أن مداخيل العاصمة تساوت مع مداخيل ولايتها، فإن ذلك يعطياً بالنسبة إلى الأندلس $3000000 \times 6,36 = 19000000$ دينار. ويدعي عدد من المؤرخين أن ميراثية الدولة كانت تنقسم إلى ثلاثة أقسام: لثلث كن مخصصاً للجيش. وقد تصل المصاريف العسكرية حسب ابن

Pedro Chalmeta «El Dinero arábigo, *dirhām*, *qurṭabī*, *Andalusī*. Su valor,» *Acta* (٢١)

Nemismática (١٩٨٦), and «Monnaie réelle, monnaie fiscale, monnaie de compte,» *Annales islamologiques* (١٩٨٠).

حيان^(٢٢) إلى أكثر من ٤٠٠٠٠٠٠٠ دينار (كما يتناسب مع مجموع يساوي ١٢٠٠٠٠٠٠٠ دينار) وأنه كانت توجد دائماً زيادات. وكانت مخصصات كل وزير تباع بحسب المقرري^(٢٣) ٤٠٠٠٠ دينار سنوياً (وأن هدهم كان دائماً يفوق العشرة). وسكر الـ ٤٤٠٠٠٠ دينار المخصصة لرواتب الوزراء تمثل ٨ بالمئة من جباية الأندلس. عدم التناسب هذا صير مقبول، إلا هذا اعترفتنا مبقاً بـ:

(١) أن الجباية لا تمثل إلا جزءاً من مداخيل الدولة. وهذه الحقيقة - التي لا تفنى إلا بصعوبة شديدة في ضوء مؤشراتنا الحديثة للضريبة المالية - يؤيدها (أ) أن العددي لم يدخن الجريبة في الجباية. (ب) أن ابن عذاري، بعد أن قدم مبلغ الجباية أصاف إليه المستخلص وصفقات السوق. (ج) أن الجباية بالنسبة إلى ابن حوقل لم تكن سوى مفهوم واحد من تسعة مفاهيم للنظام الضريبي في عهد الخلافة. (د) إن ابن حيان^(٢٤) يؤكد أنه في عهد المتصور يجب أن يضاف لمبلغ الجباية الأموال التي مصدرها من الأملاك التي ليس لها من يرثها، والأموال الآتية من بيع الأسرى وغنائم الحرب وأموال المصادرات وعدد من المصادر المشابهة التي لا تدخل في معايير الضريبة العادية مما لا يرجع إلى قانون^(٢٥). وهو ما يكافئ الاعتراف بوجود هامش للضريبة الرسمية - وهو يذكر دائماً ويدخل في المحاسبات - وبوجود ضريبة أخرى - موازية ومهمة من جهة الشريعة لأنها «خارج نطاق الشرع» - ولذا فإنها كانت تُحمل في المحاسبة الرسمية.

كل هذا لا يقلل المناقشة في ما يخص الميراثيات الخاصة بالعامريين، لأن النص الذي يعلن أن مبلغ الجباية قد وصل إلى ٤٠٠٠٠٠٠٠٠ دينار (وهو ٧٣ بالمئة من الإجمالي الرسمي لعهد الخلافة)، هذا النص ينسب الإشارة إلى الروائد الضريبية، التي أضيفت من أجل ضايات عسكرية، والتي وصلتنا بشهادتين مختلفتين: من لأمير عبد الله ومن لطرطوشي. وهي زيادة في الضريبة تثقل بشكل فريد أعباء التبعات المالية لأندلسية. وعلى الرغم من النظرة المؤيدة التي يقدمها الأمير عبد الله لفترة سلطة

(٢٢) لساد الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، تاريخ إسبانية الإسلامية أو كتاب أعمال الأعلام في من يبيع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام، تحقيق وتعليق إ. لقي، بروكسل، ط ٢ (بيروت: دار المكنوف، [١٩٥٦])، ص ٩٨.

(٢٣) أبو العباس أحمد بن محمد المقرري، نصح الطبيب من حصن الأندلس للطبيب، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٣٥٦.

(٢٤) ابن الخطيب، المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٢٥) نص يجب وضعه بمقاومة مع فقرة لابن ماعد. فنظر المقرري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٦. وهي خطأ من ناحية قواعد اللغة ولكنها واضحة المعنى في الماضي كان مبلغ الضريبة السنوية التي فرضها الأمويون حسب [القوانين] ٣٠٠,٠٠٠ دينار بالدرهم الأندلسي.

العامة، فإن المصرية كانت مرهقة لجميع أفراد الرعية، وإن أساءها لم تكن قهراً طارئة. فالإرهاق المصري فعلي لأن القائمين عليه لم يعد يكفهم «لشراء» عن طيبة خاطر بغير ثبات، بل أصبحوا يحصلون نسبة مئوية من الأملاك العقارية لجميع سكان، من أجل دفع أجور الجيش. فقرضت عليهم ضريبة تدعى الإقطاع فكانت على سجلات لمصرية جميع أملاك الناس (حصل في الدواوين جميع أموال الناس) وقسم هذه المساهمة بين جميع أفراد الرعية وحدد لهم حصة معلومة تعاد نكائيف العسكرية، وهي بكل وضوح عملية الاقتداء من خدمة الجيش التي غمعت على كل الناس. وأصبح للناس مدخولاً ثابتاً للخزينة. حتى ولو حاولوا أن يقوموا بأنها إلا تطبق على الأملاك العقارية وعلى الأرباح (من غير أصولهم ولا اكتسابهم) فإنها بكل تأكيد أصبحت المدخول الأساسي الأكبر، لأن المراد منها هو دفع أجور المرتزقة المصرية (وهي مرتفعة التكاليف نظراً لعددها)^(٢٦). ومن الواضح، أنه عندما يجري الحديث عن المجموع، فإن المؤرخين لا يتكلمون على العموم، لا عن جزء من المبالغ التي حصلتها الدولة القرطبية.

(٢) وكان من المعمول به إدارياً، أن الولايات، بدلاً من أن تبعث مجموع المداخيل إلى الخزينة، كانت تبدأ بأحد ما يلزم لمصاريفها المحلية من المبالغ المحصلة في أمكنتها. فممكن ترسل إذن إلا العناصر وكان السؤال المطروح إذن هو: هل كانت المبالغ التي يذكرها مختلف المؤرخين هي مجموع المبالغ المحصلة؟ أم كانت فقط المداخيل الفعلية لخرافة المال؟ فالواقع يظهر الاستحالة المادية لأن تكون ميزانية سنوية تبلغ ١٠٠٠٠٠٠ دينار وتتحمل فوق كل ذلك المصاريف الدائمة المرتفعة لعمليات الحربية، تستطيع كذلك أن تسمح للمنصور - خلال سنتين - من إقامة قصر بلغت تكاليف موده ٥٥٠٠٠٠٠ دينار، وحيث وجد في أطلاله ١٥٠٠٠٠٠ دينار نقداً مدفونة في أرضه^(٢٧). أو أن تكون الاحتلاسات غير الشرعية من ميراثية تقدر بـ ٥٥٠٠٠٠٠ دينار التي قام بها موظفو الناصر قد بلغت مبالغ خارقة جعلت الحكم الثاني^(٢٨) يصادر ما مقداره ٢٠٠٠٠٠٠٠ دينار.

وإذا أخذنا بما سبق ذكره، استطعنا أن نحاول تقدير حجم النقد المتداول. ويجب أن تكون قيمة هذه النقود تعادل مجموع الضرائب مصافاً إليه مبالغ اللارمة من

(٢٦) وقد ارتفعت إلى ٤٦٠٠٠ فارس و ٢٦٠٠٠ من الشاة انظر ابن الخطيب، المصدر نفسه.

ص ٩٩

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١١١، و Ibn 'Idhārī al-Marrākushī, *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée Kitāb al-bayān al-maghrib, et fragments de la chronique de 'Arīb*, vol. 3, p. 61

Ibn Hawqal, *Sūrat al-arḍ*, vol. 1, p. 112.

(٢٨)

أجل استمرار التبادلات في الأسواق، وما يساوي قيمة الاستيراد وقيمة الصائع والمتلف والمجزأ، وأخيراً مجموع التوفير الشخصي لمجموع الرعايا ولم يكن من الضروري أن تسك هذه القيمة كل سنة، فعندما يتمشى النظم النقدي فإنه يعيد إلى دورة التداول كميات تتناسب مع مصاريف الدولة الداخلية (يضاف إليها ما يمكن لبعض الخواص أن يسكه لنفسه، لتقص في السيولة. وبما أن الدولة تخزن - نظرياً - ثلث مداحيلها، فإنها لم تكن ملزمة إلا بسك كمية تعادل مكاسها، مضافاً إليها الكميات المسحوبة من أجل الاستيراد، والتوفير الخاص، والائلاف، ... إلخ إن حقن النقود الحديدية الضرورية لتوفير السيولة الاقتصادية لم يكن يحتاج أن يفوق ثلث مدخول المصائب. لذا فهي تقرب من ١٨٠٠٠٠٠٠٠ دينار سنوياً^(٢٩). وسوف نحفظ بهذا العدد على أنه يوازي كلية المداخل التي حققتها الخلافة القرطبية. وهي تسمح بتقدير المدخول الإجمالي لمجموع البلاد وهو ما بين ٣٦٠٠٠٠٠٠٠ و ٥٤٠٠٠٠٠٠٠٠ دينار. إن معرفة هذه الأعداد، مصحوبة بعدد السكان، تسمح بحساب متوسط الربح للفرد ومقدار متوسط الضريبة على الفرد.

ثاني عشر: السكان

إن لدراسات المنصب على الأزمنة الأخيرة للفترة الهسبانية - الرومانية تتجه جميعها إلى اكتشاف نقص كبير في عدد السكان بالنسبة إلى الإحصائيات في عهد أغسطس، التي كانت - حسب تقديرات بلوخ (Beloch) - تعادل ٦٠٠٠٠٠٠٠٠ نسمة بالنسبة إلى الامبراطورية كلها و ٧٠٠٠٠٠٠٠٠ نسمة بالنسبة إلى هسبانيا. وتشاويح التقديرات لعدد سكان شبه الجزيرة الإيبيرية حوالى العام ٧٠٠ م ما بين ٣٠٠٠٠٠٠٠ و ٥٠٠٠٠٠٠٠٠. وقد كان عدد السكان الذي وجدناه في ما يخص عام ٢٠٦هـ / ٨٢٢م والذي توصلنا إليه عن طريق تقدير المتزوج الرامى الأندلسي الذي يسمح بتنفيذ هذا العدد ما يقرب من ٧٠٠٠٠٠٠٠. وهو رقم يجب أن يرتفع بمقدار الأشخاص الذين يستطيعون العيش على القطف والصيد والقص ورعي الماشية وزراعة الأشجار (بما قد يصل إلى ١٠ بالمئة احتمالاً) - ويمقدار هؤلاء الذين يستطيعون الإملات من دفع الضريبة - وهذا كله يدل على عدد من السكان يتراوح ما بين ٧٠٠٠٠٠٠٠ و ٧٧٠٠٠٠٠٠٠ نسمة وعلى ما يظهر فإن ذكر يشير بالنسبة إلى الفترة الواقعة ما بين ٢٠٦هـ / ٨٢٢م و ٣٣٩هـ / ٩٥٠م (التي تتناسب مع ٦ أجيال) إلى زيادة كبيرة في عدد السكان جعلت عدد القرى يتضاعف ثلاث مرات في ولاية قرطبة فيكون عدد السكان في الأندلس في عهد الخلافة يصل إلى ١٠٠٠٠٠٠٠٠ نسمة. فلنحاول التحقق من هذه الأعداد بطرق أخرى.

(٢٩) انظر المصدر نفسه، ص ١٣ - ١٤.

كانت مدينة يابرة عام ٣٠٠هـ/٩١٣م تعد ٤٧٣٠ نسمة. وفي عهد الخلافة بعد ما يقرب من ثلاثين مجموعة سكانية مشابهة من حيث العدد، أي: $٣٠ \times ٤٠٠٠ = ١٢٠٠٠٠$ ساكن، وتعتمد دراسات ل. توريس بالباس الجغرافية على محيط المدينة والمساحة المسكونة، فأعطتنا بالنسبة إلى عدد سكان عشر مدن ٣١٠٠٠٠ نسمة، وكان طول سور مدينة قرطبة عشرة أميال (البكري) أو ١٤ ميلاً (ابن غالب) أو ١٥,٨٣ ميلاً (ابن الخطيب)، وهو ما يعطي ٢٢٠٠٠٠ أو ٢٩٤٠٠٠ أو ٣٣٠٠٠٠ نسمة. وكان للمدينة ٢١ ريفاً. ويؤكد البكري (ويتبعه اللاتري) أن التنبؤ أمر بإحصاء نفوس المجموعة كلها (وبإربابها) فأعطى كل ذلك ٢١٣٠٧٧ داراً من دور الرعية (٨٥٢٣٠٨ نسمة) يضاف إليها ٦٠٣٠٠ دار من دور الأعيان: $(٨٥٠٠٠٠ + ٢٢٠٠٠٠) : ٢ = ٥٠٠٠٠٠$ نسمة، فيكون عدد سكان الأندلس المدنيين: $١٢٠٠٠٠ + ٣١٠٠٠٠ + ٥٠٠٠٠٠ = ٩٣٠٠٠٠$. فإذا افترضنا شخصاً واحداً مديناً مقابل عشرة أشخاص ريفيين، فإن السكان القرويين يبلغون ٩٣٠٠٠٠٠، ويكون عدد سكان الأندلس $٩٣٠٠٠٠٠ + ٩٣٠٠٠٠٠ = ١٠٢٣٠٠٠٠$ نسمة.

ثالث عشر: متوسط مبلغ الضريبة

نحصل على متوسط مبلغ الضريبة، لا على الفرد، بل على رب العائلة، بقسمة المدخول الكلي على عدد الذين تحصل منهم الضريبة. وهو عدد ينتج من قسمة مجموع السكان على عدد المنتمين إلى أسرة أي ما يتراوح بين ٤ و ٥، فيكون ذلك بالنسبة إلى جماعة تدفع الضريبة تتراوح ما بين ٢٠٠٠٠٠٠ و ٢٥٠٠٠٠٠٠ نسمة مبلغاً يتراوح ما بين ٩ دنانير و ١١,٢٥ ديناراً للفرد. فإذا علمنا أن أجر العامل يتراوح ما بين درهم واحد و ١,٥ درهم في اليوم (الدينار يمدك ما بين ٢٠,٦ درهماً و ٣١ درهماً) وأن أجر المستعمر لعسكري هو ديناران في الشهر، مما يعادل بحسب عدد السكان المقبول - نسبة مئوية ما بين ٤٥,٧ بالمائة و ٥٤,٦ بالمائة في الحالة الأولى، و ٢٩ بالمائة و ٣٦,٣ بالمائة في الحالة الثانية.

رابع عشر: متوسط المدخول

إن متوسط المدخول بالنسبة إلى الأسرة ينتج دائماً من قسمة المدخول العام^(٣٠) على عدد لذين تحصل منهم الضرائب. فنجد بحسب القيم المختارة، إحدى الحالتين

١ - تأخذ الدولة نصف ناتج الشغل الذي يحصله الترحيل للضريبة. ويكون

(٣٠) انظر المصدر نفسه، ص ١٥.

ذلك ٣٦٠٠٠٠٠٠ ٢٠٠٠٠٠٠ = ١٨ ديناراً، أو ٣٦٠٠٠٠٠٠ : ٢٥٠٠٠٠٠ = ١٤,٤ ديناراً

٢ - لا تأخذ الدولة سوى ثلث شغل متحمل الضريبة، أي ٥٤٠٠٠٠٠٠٠
 ٢٧ = ٢٠٠٠٠٠٠٠ ديناراً أو ٥٤٠٠٠٠٠٠٠ : ٢٥٠٠٠٠٠٠ = ٢١,٦ دينار ومعنى ذلك
 الحصول على مبالغ تقع ما بين ١٤,٤ و ٢٧ ديناراً، وهي نتائج تسجيم مع المعلومات
 الواردة عند السقطي والمقري حول أحور العمال.

خاتمة

على سبيل الخاتمة - والتحقيق - يكفي أن نقرأ انطباعات المسافرين وأوصاف
 الجغرافيين، التي لخصها ابن حوقل أحسن تلخيص: «وتنباها هذه المدن بمواقعها
 ومبالغ حراجها ومذاهيلها... ولا توجد مدينة منها لا تعرف الاكتظاظ، أو هي
 ليست محاطة بالأرياض القروية الواسعة أو بولاية كاملة، مع وجود القرى والفلاحين
 الذين يتمتعون بالنعمة ويمتلكون المواشي الصغيرة والكبيرة والمعدات الجيدة وحيوانات
 الحمل والحقل... وتُقارب أثمان السلع فيها أثمان المناطق المشهورة برخصها، البعية
 بمواردها، النعمة حيث تطيب الحياة...»^(٣١).

لقد كانت الأندلس بالنسبة إلى سكان الممالك الصراية الشمالية من شبه الجزيرة
 الإيبيرية قطعة من الجنة وأرض المعاد ولم يطل الزمن بهذا الشعور حتى تحول إلى
 العدم والنهب والخطف، وأدى انتشار هذه المشاعر إلى ظهور سياسة هدونية مخططة
 من أجل غايات اقتصادية. فكان احتلال الأندلس، واستثماره في ما بعد، الهدف
 المعلن عنه في صفوف الطبقات العليا من المجتمع الهسباني الصراي. هذا المجتمع
 الذي فضل، سياسة «انتراز الجار» على سياسة تنمية الموارد الداخلية، لأنها موجهة قبل
 كل شيء إلى الحصول على العائث وفرض الإدلال. وإذا أردنا فعلاً معرفة درجة غنى
 الأندلس وأهميتها، فيجب أن نتذكر أن اقتصادها قد قام على الاكتفاء الذاتي، وأن
 نموها دام ثلاثة قرون. لقد كانت الأندلس قادرة في سنة ٤٠٠هـ/١٠٠٩م وحتى ٧٥
 سنة إضافية - على أن تدعم وتمول (دون إرادته منها) نمو مجموعة اجتماعية أخرى،
 صقلية وأجيبية. هي الدول الصراية الشمالية. ومن الصعب تقديم دليل أفضل من
 ذلك حقيقة الاقتصاد الأندلسي وأهميته مد مشاته وحتى تولي المرابطين السلطة^(٣٢).

(٣١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٤ - ١١٥.

Pedro Chalmete, «Murābiṭūn» dans: *Encyclopédie de l'Islam*.

(٣٢)

المراجع

١ - العربية

- ابن حيان، أبو مروان حيان بن حلف. المقتبس من أنباء أهل الأندلس. تحقيق م. ع. مكّي. بيروت، ١٩٧٣.
- ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. تاريخ إسبانية الإسلامية أو كتاب أحوال الأعلام في من بومع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام. تحقيق وتعليق إ. ليفي بروثسال. ط ٢. بيروت: دار المكشوف، [١٩٥٦].
- ابن زيري، عبد الله بن بلقين بن باديس (الأمير). مذكرات الأمير عبد الله آخر ملوك بني زيري بقرناطة (٤٦٩ - ٤٨٣) للسماة بكتّاب «التبيان». بشر وتحقيق عن النسخة الوحيدة المحفوظة بجامعة القرويين بفاس إ. ليفي بروثسال. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٥]. (ذخائر العرب ١٨)
- البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز جغرافية الأندلس وأوروبا من كتاب المسالك والممالك لأبي عبيد البكري (ت ٤٨٧ هـ / ١٠٩٤ م). تحقيق عبد الرحمن علي الحجي. بيروت: دار الإرشاد، ١٩٦٨.
- «نقري»، أبو العباس أحمد بن محمد. نفع الطبيب من فقه الأندلس الرطب. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ج ٨.

٢ - الأجنبية

Books

- Bolens, Lucie. *Agronomes andalous du Moyen-Age*. Genève. Droz, 1981 (Etudes et documents (Université de Geneve, departement d'histoire générale); 13)
- Chalmers, Pedro. «Al-Andalus: Société féodale?» dans: *Le Cuisinier et le philosophe. Hommage à Maxime Rodinson: Etudes d'éthnographie historique du Proche-Orient*. Réunies par Jean-Pierre Digard. Paris. Maisonneuve et Larose, 1982.
- . «España musulmana.» in: *Historia General de España y América* Madrid. Rialp, [19817-19897].

- «Mozarabe.» et «Murābiṭūn.» dans: *Encyclopedie de l'Islam*. 2^{ème} éd. Leyde: E. J. Brill, 1960-. 6 vols. parus.
- . «La Sociedad andalusí» in: *Historia General de España y América*. Madrid: Rialp, [1981?-1989?].
- Dhikr bilād al-Andalus*. Edited by Luis Molina. Madrid, 1983.
- Goitein, Solomon Dov Fritz. *A Mediterranean Society, the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Berkeley, CA: University of California Press, 1967. 3 vols. Vol. 1. *Economic Foundation*.
- Ibn Hawqal, Abū 'l-Qāsim. *Ṣūrat al-arḍ*. Edited by J. H. Kramers. Leiden: E. J. Brill, 1938.
- Ibn 'Idhārī al-Marrākushī, Abū Abd Allāh Muḥammad. *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée Kitāb al-bayān al-mughrib, et fragments de la chronique de 'Arīb*. Nouv. éd. publiée d'après l'éd. de 1848-1851 de R. Dozy et de nouveaux manuscrits, par G. S. Colin et E. Lévi-Provençal. Leyde: E. J. Brill, 1948-1951.
- Kula, Witold. *Problemas y metodos de la historia económica*. Barcelona, 1973.
- Lévi-Provençal-Evariste. *Histoire de l'Espagne musulmane*. Nouv. éd. rev. et augm. Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967. 3 vols.
- Rodinson, Maxime. «Histoire économique et histoire des classes sociales dans le monde musulman.» dans: Michael A. Cook (ed.). *Studies in the Economic History of the Middle East: From the Rise of Islam to the Present Day*. London: Oxford University Press, 1970.
- Al-Saqatī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad. *Un manuel hispanique de hisba*. Édité par G. S. Colin et E. Lévi-Provençal. Paris, 1931.
- Al-'Udhri, Aḥmad Ibn 'Umar Ibn Anas. *Fragmentos geográfico-históricos de al-Masālik ilā ḡarnī al-mamālik*. Edited by 'A. 'A. al-Ahwānī. Madrid, 1965.
- Vallvé, Joaquín. *La División territorial de la España musulmana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1986.

Periodicals

- Barceló, Miquel. «Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del califato (300-366/912-976).» *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*: 1984-1985.
- Chalmers, Pedro. «El Dirham arba'ī, dukhī, Qurṭubī Andalusī: Su valor.» *Acta Numismática*: 1986.
- «Monnaie réelle, monnaie fiscale, monnaie de compte.» *Annales islamologiques*: 1980.
- . «Sources pour l'histoire socio-économique d'al-Andalus: Essai de systématisation et de bibliographie.» *Annales islamologiques*: vol. 20, 1984.
- Dubler, C. «Über das Wirtschaftsleben auf der Iberischen Halbinsel vom XI zum XIII Jahrhundert.» *Romana Helvetica*: vol. 22, 1943.

التجار المسلمون في تجارة الأندلس الدولية

أوليفيا ريمي كونستبل (*)

في العصور الوسطى، كانت مدن إسبانيا الإسلامية (الأندلس) مراكز اقتصادية مهمة للتجار والبضائع من جميع مناطق عالم البحر الأبيض المتوسط. لقد كانت تلك المدن أسواقاً للتجار الأندلسيين والأجانب، يقومون فيها بأعمال التجارة «البعيدة» أو «الدولية». وقد بقيت التجارة الأندلسية شديدة الارتباط بمناطق أخرى من عالم المتوسط لإسلامي طوال غالبية العهد الإسلامي، من أواسط الفترة الأموية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي حتى ذروة الانتصارات المسيحية في «حرب الاسترداد» في أواسط القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي. وكان التجار وبضائعهم يتنقلون بحرية على امتداد الخطوط البرية والبحرية التي تصل الأسواق الأندلسية بأسواق المغرب والشرق الأدنى.

وكانت مدن مثل المرية وإشبيلية ومالقة تقوم بدور محازن التصريف التجارية، حيث كان يقوم بأعمال الاستيراد والتصدير تجار مسلمون ويهود ومسيحيون. وربما كان التجار الأندلسي المسلم يشتري صيغة النيلة أو الصوف أو الخبث من زميل له في شمال إفريقيا، ويبيع له بالمقابل الحرير الإسباني والخشب أو الجوارى (من يقعن في الأسر من ممالك الشمال المسيحية). وقد يعمل تاجر يهودي من مصر بحمولة من الكثبان وللؤلؤ والمخار الأحر، ومعها علبة من الأدوية الشرقية هدية لأسرة شريكه الإسباني؛ وفي عودته قد يحمل معه الزعفران الأندلسي والقرمز والورق لينتج به في الإسكندرية. وبحلول القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي وصل التجار الإيطاليون إلى الأسواق الأندلسية بحثاً عن المتوجات المحلية مثل الحلند القرطبي.

(*) أوليفيا ريمي كونستبل (Olivia Remic Constable). تشغل منصب أستاذ مساعد في قسم

التاريخ في جامعة كولومبيا

قام بترجمه هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة

والمسوحات والحرف وزيت الزيتون.

وكان تقسيم جمهور التجار إلى جماعات دينية يصور تركيبة المجتمع الأندلسي بوجه عام وتتضح اختلافات ذات معزى في الملة التي لهذه المجموعات الثلاث من التجار، وكانت التحولات التجارية تتماشى مع التغيرات السياسية والاجتماعية لعمامة في موارين القوى في إيبيريا في العصور الوسطى. ففي عهد لهمنة لإسلامية، كان التجار المسلمون يشكلون الجماعة المسيطرة - اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً - في التجارة الأندلسية. ولكن، في الوقت نفسه، كان التجار ليهود من إسبانيا وشرق المتوسط يشكلون كذلك عنصراً مهماً في عالم التجارة الأندلسي. لكن هذا الوضع تغير في أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، عندما أصبحت شبه جزيرة إيبيريا جزءاً من محيط مسيحي، سياسياً وتجارياً وبينما كانت تجارة إيبيريا الدولية ذات يوم في أيدي المسلمين واليهود، نجدها ننحون لتغدو قوة اقتصادية في أيدي التجار المسيحيين.

والمعلومات عن أنشطة التجار المسلمين في تجارة الأندلس الدولية نادرة، وبعض السبب في ذلك يعود إلى أن رجال الأعمال مادراً ما كانوا ذوي أهمية كافية تحمل على ذكرهم في انشوايح أو في أغلب المصادر غير الاقتصادية. ومع ذلك، يوجد من لوثائق ما يقدم معلومات عن ناحيتين الأولى أن هذه المصادر تذكر شيئاً عن أنماط شتى من لتجار المسلمين الناشطين في التجارة الأندلسية، من حيث عملياتهم المهنية ومن حيث انتماءاتهم الجماعية. والثانية، وهي الأهم لهذا البحث، هي أن توزيع لإشارات إلى التجار المسلمين يتبع أنساقاً رمزية بشكل واضح، حتى وإن كانت هذه المعلومات المحدودة تؤكد ضرورة الحذر في صياغة تقديرات كمية عن فترة من الفترات. ومن ملاحظ بشكل خاص أن الإشارات إلى التجار المسلمين الناشطين في التجارة الدولية تعود مادرة بعد تحول الحكم من إسلامي إلى مسيحي في جنوب إسبانيا. وقد يمتثل أن تلك الأنشطة قد تواصلت في أواخر القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، فإن التجار المسلمين لم يعودوا يذكرون في مصادر ذلك الزمان، يوم لا بد أن كانوا يتنافسون مع ترايد قوة التجار المسيحيين الذين كانوا يتمتعون بدعم من محكام المسيحيين الجدد.

من بين المصادر الميشرة لتوثيق تجارة المسلمين تقدم كتب التراجم العربية مواداً قيمة عن تجار المسلمين العاملين في الأندلس خلال العهد الإسلامي لكن هذه الكتب تُعنى بصنف واحد من رجال الأعمال، التاجر - العالم. وبما أن كتب السيرة كانت تُعنى بالشؤون العلمية دون التجارية، فإنها كانت تقدم تفصيلات عن الأسماء ولرحلات وتواريخها، لكنها لا تقدم الكثير عن تخصصات التجارة أو الشركاء أو

المرلة الاجتماعية^(١) وثمة مصادر عربية أخرى، مثل كُتب أخشبة ومجموعات الفتاوى، تقدم هي الأخرى معلومات متفرقة، شأن كُتب الجغرافية وأوصاف

(١) يجب أن نذكر أن كتب السيرة قد صنعت لمرص سجل معلومات عن سيرة حياة العلماء وعلاقاتهم العلمية فلتحقق من انتشار المعرفة الدينية ولم يكن غرض هذه الكتب تسجيل أهم المردية إلا ما اتصل بها بالمعنى وطبقه. ويشأ من استعمال هذه الكتب مشاكل أخرى. فأول تلك المشاكل أن صفة «التاجر» الملصقة باسم الشخص قد تعيد أنه تاجر فعلاً ولكن ليس بالضرورة أن يكون كذلك وقد تكون تلك الصفة قد طمست به لأن التجارة كانت مهنة أسرته ولا يمكن التأكد من هذه المهنة إلا إذا جاءت الصفة في عبارة «يكسب عيشه بالتجارة» أو جاء إلى بلد «تاجراً» وقد أوردت أمثلة من الصفة الثانية في هذا الموضع. وبشكلها الثانية أنا نجد مبة عالية من الناس تأتي إلى الأندلس «بصفتهم تجاراً» من المشرق، ولكن قليلاً من الأندلسيين يذهبون إلى المشرق للقرض بعضه وأسباب ذلك واضحة: «التجارة» لتفسير مفعول لرحلة إلى الأندلس، لكن مصطلحي السير يفصلون الإشارة إلى الحج دعماً للأندلسيين للذهاب إلى المشرق وإذا كان هؤلاء الأندلسيون يتعاملون التجارة إلى جانب الحج فإن ذلك لم يكن يذكر بالضرورة وكتب السيرة الأساس التي اعتمدتها في هذه الدراسة هي:

Abū'l-Walīd 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn al-Faṣāḥī, *Historia uirorum doctorum Andalusiae* (Dictionarium biographicum) ad fidem codicis Tunicensis arabice nunc primum edidit. indicibus additis, Franciscus Codera, Bibliotheca arabico-hispana, t. 7-8, 2 vols. (Matriti. In typographia La Gualdada, 1891-1892).

أبو القاسم طلف بن عبد الملك بن بشكوال، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم وعلماهم ولقائهم وأدبائهم، هي بشره وصححه وراجع أصله عزت المطار الحسبي، من تراث الأندلس، ٤، ٢ ج (القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٥)، أبو جعفر أحمد بن يحيى بن حمزة الشيباني، بقية المنتمين في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق فرنسيسكه قدوره وخ. ريباره (محرط، رومس، ١٨٨٤).

Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh Ibn al-Abbār, *Complementum libri Asṣilāh* (Dictionarium biographicum) ab Aben al-Abbār scriptum: partem, quae superest, ad fidem codicis Sacristiensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera et Zaydin, Bibliotheca arabico-hispana, t. 5-6, 2 vols. (Matriti: Apud J. de Rojas, 1886-1889), and Abū Ja'far Aḥmad Ibn Ibrāhīm Ibn al-Zubayr, *Silāt al-Silāt: répertoire biographique andalou du XIII^{ème} siècle*, publiée d'après un manuscrit de la bibliothèque Kattaniya à Fés par E. Lévi-Provençal, collection de textes arabes, publiée par l'institut des hautes études marocaines, vol. VII (Rabat: Impr. économique, 1938).

وهي هذا الأخير لا يوجد ذكر للتجار بين صفوف العلماء. ومصدر آخر هو - أحمد بن محمد بن أحمد السعفي، أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السعفي، أعدتها وحققها إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، [١٩٦٣]).

ولم يكن صنف التجار العلماء مقتصرأ على الأندلس وعلما، ففي دراسة من العلاقات المهنية عند علما، مشاركة خلال القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وجد هـ.ج. كوهن (H. J. Cohen) أن ٤٢٠٠ مادة من أصل ١٤٠٠٠ تصف العلماء في كتب السير كانت تحتوي على معلومات تخص المهنة التي يمارسون ومن هذا العدد يوجد ٢٢ بالمئة منهم يعمل في تجارة أو صناعة السجج، و١٣ بالمئة في صناعة =

لرحلات وغيرها من الكتب الأدبية. ويمكن التقاط تفاصيل أخرى عن أنشطة المسلمين التجارية، ولو عن طريق الاستقراء أحياناً، وذلك من مصادر غير إسلامية، مثل الرسائل العبرية - العربية المكتشفة في كبس يهودي في القاهرة، أو من وثائق لاتينية مسحية.

وبحسب ما تذكره هذه المصادر، توجد أصناف عديدة من التجار نشطوا في تجارة الأندلس في القرون الوسطى، يمكن التعبير بينهم بناء على أنشطتهم لتجارية وانتماءاتهم الدينية والإقليمية. ويصنف اهتمامنا هنا على أصحاب التجارة البعيدة، أي التجار «الدوليين» الذين كانوا يرحلون بعيداً حاملين بضائعهم بين أسواق الأندلس ومناطق أخرى في حوض المتوسط، والذين كانت لهم شبكة واسعة من العلاقات التجارية وروابط لشراكة^(١). ولكن من غير الممكن دراسة هؤلاء التجار الدوليين على انفراد، لأن كل تاجر أندلسي لا بد أن كانت له علاقات مع أصناف أخرى من التجار. فالمستورد المقيم، مثلاً، كان يحصل على البضائع من شركه يقوم برحلات (وما ياتفاق طويل الأمد أو على أساس رحلة تجارية واحدة)، بينما كان التجار الدوليون بحاجة إلى إقامة علاقات مع تجار محليين (قد يكونون تجار جملة) لكي يقوموا ببيع وشراء بضائعهم في أسواق معينة.

كان أصحاب التجارة الدولية يوصفون بكلمة «تجار» وهي الكلمة العربية الأكثر انتشاراً. وقد تشير الكلمة إلى رجال يعملون في أنشطة تجارية مختلفة، تشمل التجارة المحلية البسيطة، لكنها أكثر ما تطلق على تجار يعملون في تجارة مع أصقاع بعيدة، وعلى نطاق واسع، وثمة وصف لأنماط مختلفة من التجار في العالم الإسلامي لقرون وسطى يقدمها الكاتب الشرقي أبو العفضل الدمشقي الذي يذكر ثلاثة صنوف رئيسة من التجار. وأول هذه الأصناف وفق تقسيمه هو «الخزان» وهو تاجر مقيم

^(١) الطعام ١٦ بلفة في المجموعات ١٤ بلفة في المطبوع ١٤ بلفة في المجلد ١٤ بلفة في الكتب ٣ بلفة في المعداد ٢ بلفة في الخشب ٢ بلفة في التجارة العامة ٩ بلفة في مهر أخرى وإلى جانب هذه المهن المحددة يوجد ٣ بلفة كانوا يعملون بالصرافة ٢ بلفة في السمرة والوكالات التجارية النظر

H. J. Cohen, «The Economic Background and Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 13 (1970), pp. 26-31.

(٢) لا يشار إلى هذا البحث للتجار المحليين (أصحاب الحوانيت وأمثالهم) ولو أن حجم تجارتهم قد يكون كبيراً، لأن مجال نشاطهم محدود. وهم لم يكونوا يقومون بما يقترب من التجارة الدولية، لأنهم مناطق الحدود الإيبيرية والشعور. وسجد دراسة مسحية عن التجار المحليين والأسواق والتجارة في الأندلس بقلم Pedro Chalmeta, *El Señor del roco en España* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1973).

بحرن البصائع عندما يكون سعرها منخفضاً لبيعها عندما يرتفع السعر. ويأتي بعده «الركّاص» وهو الذي يسافر في تجارة لنفسه أو لخدمة صنف ثالث من التجار هو «المجهّر» وهو مستورد - مصنّع مقيم^(٣). ومن بين هذه الأصناف الثلاثة يبدو أن «المجهّر» كان يعمل على أوسع نطاق، ويطلب أن يكون المصنّع المركزي لشبكة واسعة من الشركاء المسافرين والمقيمين في الخارج.

إن معظم الحقائق عن التجار المسلمين الناشطين في تجارة الأندلس الدولية تصف أساساً يقومون في صنف «الركّاص» أو التاجر الرخال. لكن هذه الصورة غير دقيقة لأن أسفارهم هي التي أكسبتهم في الغالب منزلة في السجل التاريخي. ويحتمل أن يكون هؤلاء التجار المتهجرون الذين تصفهم الوثائق من العاملين في شبكة أوسع من التجارة الأندلسية، تطابق بشكل تقريبي النسق الذي يصفه الدمشقي^(٤).

إن العلاقات التجارية والشراكات لم تكن تعني أن رجال الأعمال الذين يتاجرون مع الأندلس كانوا يشكلون جماعة مفتوحة. بل على النقيض من ذلك، إذ كان التجار يختارون شركاءهم فرائهم كانوا يتجمعون في فئات تقوم على أصل جغرافي، أو ديني، وهو الأهم. كما أن روابط الولاء والهوية الظاهرة في مجتمع التجار كانت تسير في الاتجاهات العامة للمجتمع الأندلسي، لأن التعاون الاقتصادي يغلب أن ينمو من التعاون الاجتماعي والديني. ويمكن القول إن الأندلسيين - من التجار وغيرهم - كانوا على ما يبدو مترابطين جغرافياً المشتركة^(٥). ومع

(٣) أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي، الإشارة إلى محاسن التجارة (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٠١)، ص ٤٨ - ٥٢. وتواريخ هذا الكتاب موضوع جدل. فمن قائل إنه عاش في بداية القرن الثالث الهجري/السابع الميلادي ولكن أغلب الظن أنه من رجال القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي.

(٤) تبين الوثائق من «كيس القاهرة» أن التجار اليهود من جميع هذه الأصناف الثلاثة كانوا ناشطين في تجارة الأندلس، ويحتمل أن أنشطتهم هذه كان لها ما يوازيها في عالم التجارة الإسلامي.

(٥) كانت الهوية الأندلسية موضع جدل كبير. انظر حول ذلك مثلاً:

David Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985), p. 165; Norman Roth, «Some Aspects of Muslim-Jewish Relations in Spain» in: *Estudios en homenaje a don Claudio Sánchez-Albornoz en sus 90 años* (Buenos Aires: Instituto de Historia de España, 1983), vol. 2, p. 203; M. Benaboud, «Asabiyya and Social Relations in al-Andalus during the Period of the Taifa States», *Hesperis-Tamuda*, vol. 19 (1980-1981), pp. 5-45; M. Shatzmiller, «The Legacy of the Andalusian Berbers in the 14th Century Maghreb», in: Mercedes García-Arenal and Maria J. Viguera, eds., *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1988).

ذلك، لم يجرُ المجتمع الأندلسي من عوامل تفرق قوية. وإذا كان يحتمل وجود ربطة من الانتماء الأندلسي، فإن التنوع الديني والعرقي كان يميل إلى التعلب على الهوية الإقليمية

وحدد مثلاً على هذا الميل في رسالة كتبها موسى بن ميمون يصبح فيها ابنه أبراهام أن يجادر من الغرباء في رحلاته وألا يصادق بإحلام أية جماعة سوى إخوانه الأختاء من إسبانيا، المعروفين باسم الأندلسيين^(٦). وكان ابن ميمون يريد لانه أبراهام أن يصاحب ليهود الأندلسيين، دون المسلمين أو المسيحيين من أهل الأندلس بالضرورة^(٧). ويحتمل أن مسلمي الأندلس كانت لهم المشاعر نفسها. وهكذا، إذ يكون الأصل الجغرافي مهماً، يدفع التجار وغيرهم من المسافرين لمصاحبة أبناء جلدتهم، نجدهم يلتصقون هويتهم بشكل خاص داخل جماعاتهم الدينية.

إن هذا السبق من التفرقة الدينية ينطبق على المجتمع في العالم الإسلامي جلياً، ويتضح في ما نجده من تفرق في المصادر. فمن النادر مثلاً أن نجد نوعاً أو مصدراً معيناً يقدم معلومات عامة عن تجار من أديان مختلفة. والدليل الآخر على التفرقة الدينية نجده في المعلومات عن طرق الرحلات والتخصص في البضائع^(٨). فلم تكن لطرق البحرية التي يسلكها المسيحيون هي بالضرورة ما يتبعه المسلمون واليهود. فبوجه عام، كانت سفن التجارة المسيحية تميل إلى تفصيل الطرق المهادية لسواحل المتوسط الشمالية، القريبة من الأقاليم المسيحية، بينما كان التجار من «دار الإسلام» يفضلون المسالك الجنوبية^(٩). كما لم تكن جماعات التجار تحمل بضائع متشابهة، ولو أن أغلب لتجار في القرون الوسطى كانوا يتعاملون بأنواع كثيرة من البضائع. فمثلاً، كان المسيحيون والمسلمون - ولكن ليس اليهود - يتاجرون بالخشب، على الرغم من أوامر المبع الديني التي تحظر التعامل مع «العدوة» بمواد بناء السفن. وشبه بذلك أن

pp. 205-236, and Pierre Guichard, *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane, civilisations et sociétés*; 60 (Paris: Mouton, 1977).

Moses Maimonides, *Letters of Maimonides*, translated and edited with introductions (٦) and notes by Leon D. Stitskin (New York: Yeshiva University Press, 1977), p. 157.

وهذا الميل للارتباط بأبناء الذين يصبح كثيراً في رسائل «كيس القاهرة» الذي يرب شبكة الشراكة بين التجار اليهود في الأندلس والمسلمين مع ثغور شرق المتوسط.

(٧) لمزيد من المعلومات حول التخصصات المهنية لمختلف الجماعات الدينية والعرقية في المجتمع الأندلسي (وغير أنها لا تتصل بأصحاب التجارة الدولية)، انظر M. Shatzmiller, «Professions and Ethnic Origins of Urban Labourers in Muslim Spain», *Award*, vols 5-6 (1982-1983), pp. 149-59.

(٨) حرب طرق الشحن البري، انظر J. Pryor, *Geography, Technology and War* (Cambridge, 1988).

التجار لم يكموا يبيعون أو ينقلون الرقيق من أبناء دينهم. فالمسلمون كانوا يتاجرون بالرقيق من المسيحيين، وكان المسيحيون يفعلون الشيء نفسه مع رقيق المسلمين.

لقد بقي التفريق على أساس الأصل الديني والجغرافي هو النمط السائد، عن الرغم من وجود ميول مشابهة قوية بين جماعة من التجار وجماعة أخرى فقد كان رجال الأعمال من مشارب دينية مختلفة على اتصال ببعضهم ولا شك، وبخاصة عند تبادل المعسومات التجارية، والحصول على البضائع وتنظيم المواصلات البحرية. وكذلك، كان هؤلاء التجار يدخلون في معاملات تجارية فردية، ولكنهم لم يشكلوا قط - أو باستثناءات قليلة - أية شراكات دائمة بين ذوي الأديان المختلفة. وبوجه عام، كان هؤلاء التجار يواصلون التعامل والشراكة مع أبناء دينهم.

وهكذا كان التجار المسلمون الناشطون في تجارة الأندلس يشكلون جماعة متميزة، ولو أنها غير معزلة ولا متعانة. وتبين المصادر أن هؤلاء الناس كانت لهم اهتمامات تجارية متنوعة، وكانوا يتعاملون بكثير من البضائع المختلفة مثل الأقمشة والمواد الغذائية والتوابل والأحجار الكريمة والعراة والحيوانات والكتب والرقيق. وكان بعضهم يسافر من الأندلس وإليها بصفة تجار - علماء، بينما كان آخرون يأتون لأغراض أكثر تعلقاً بالتجارة. كان بعض التجار من أصل إيبيري، يبحثون عن مكاسب اقتصادية وروحية في الخارج، بينما كان آخرون يأتون إلى أسواق الأندلس في موطنهم في شمال إفريقيا والشرق الأدنى. وبوجه عام، كان جمهور التجار المسلمين من إسبانيا الإسلامية يتبع مذهباً عاماً من الازدهار والاندثار طوال فترة من أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي إلى أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي.

تبين الوثائق عن التجار المسلمين حركة تجارية بين الأندلس وغيرها من أقاليم «دار الإسلام» في غالبية هذه الفترة، مع احتمال وجود بعض التقلبات في حركة التجارة في عهود إسلامية مختلفة وقد تظهر الاختلافات أحياناً بين أنشطة الأندلسيين وغير الأندلسيين. لكن هذين الميادين الملحوظين قد يكونان نتيجة لطبيعة المعلومات في المصادر. وعلى انقياض من ذلك، يكون الهبوط العجائي في مقدار المعلومات بعد حوالي عام ٦٥٠ هـ/ ١٢٥٠ م مسألة أكثر إثارة للاهتمام وقد تحمل في طياتها بعض المغايري.

تبين المصادر العربية أن القرن الأخير من حكم الأمويين في قرطبة كان فترة حصة في النشاط التجاري. ففي خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي يشير الحمرمي إلى وجود تجار أندلسيين في طبرقة وإلى جالية من التجار الإسبان في طرابلس^(٩). وفي عام ٣٦١ هـ/ ٩٧٢ نجد المؤرخ الرافزي يشير إلى تاجر مسلم آخر

Abū'l-Qāsim Ibn Hawqal, *Sīrat al-arq*, edited by J. H. Kramers (Leiden: E. J. Brill, (٩)

= 1938), p. 78, and in: *Journal asiatique* (1942), p. 168.

اسمه محمد بن سليمان يتبع طرقاً مشابهة بين الأندلس وإفريقيا^(١٠). وفي الوقت نفسه تقريباً كان التجار الأندلسيون يتاجرون مع شرق المتوسط؛ ويذكر أن سفينة تجارية كبيرة قد أبحرت إلى مصر عام ٣٤٤هـ/٩٥٥م وعادت إلى إسبانيا من الإسكندرية محملة بالصائع^(١١).

كان التجار الإسبان المسلمون يبحرون إلى أماكن قصية - ولو حسبنا ترويه الحكايات - تروي إحدى هذه الحكايات من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي أن سفينة أبحرت من سيراف وعلى ظهرها «جمهور من التجار... من كل البلاد» فبحثت في بحر الصين وأوصلها إلى بر السلامة حكمة «شيخ مسلم من قدس»^(١٢). والواقع أن التاريخ قد يجد ما يماثله في الخيال، كما نقرأ عن تاجر - علم اسمه أبو محمد بن معاوية المرواني، الذي غادر بلده قرطبة لذهب إلى الشرق حاجاً عام ٢٩٥هـ/٩٠٨م. وبعد أن أكمل الحج، رحل في تجارة له إلى بغداد والكوفة والبصرة والهند، ثم قفل راجعاً إلى وطنه بعد أن جمع ٣٠٠٠٠ دينار. وفي طريق عودته طرقت سفينة في المحيط الهندي أو البحر الأحمر. وبعد ثلاثين سنة عاد ليدرس في قرطبة وهو خالي الوفاض^(١٣).

يذكر مصنّفو كتب السيرة، مثل ابن الفرغني والضبي وابن بشكّوال وابن

= انظر أيضاً C. Courtois, «Remarques sur le commerce maritime en Afrique au XI^e siècle», dans: *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'occident musulman: Hommage à Georges Marçais* (Alger, 1957), p. 54.

Ibn Hayyān, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II* translated by (١٠) Emilio García Gómez (Madrid, 1967), pp. 110-111.

Abū'l-Hasan Muḥammad Ibn 'Alī Ibn al-Aḥḥār, *Al-Kāmil fī'l-a'rāḍ*, edited by C. J (١١) Tornberg (Leiden, 1851-1876), vol. 2, pp. 384-385, French translation: *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, traduit et annotées par E. Fagnan (Alger: A. Jourdan, 1898), pp. 358-359.

Buzurg Ibn Shahrīyār, *The Book of the Wonders of India. Mainland, Sea, and* (١٢) *Islands*, edited and translated by G. S. P. Freeman-Grenville (London: East-West Publications, 1980), pp. 13-18.

والقصه من مسج الخيال، ولكن لا يوجد ما يدعو للاعتقاد أن ذكر الإسبان كان جزءاً من العجائب المذكورة. عاصمه، وليس المسافرون الصالح، هي موضوع الحكاية. فكما نجد في ألف ليلة وليلة كان جس «العجائب» ينطوي عادة على قدر من أوصاف الحياة اليومية يمين على إبراز العجائب الموصوفة.

(١٣) كان المرواني يعرف بأنه ناقل كتب نسب قريش للزبير، انظر Evariste Lévi-Provençal, «Le "Kitāb nasab Quraysh" de Muḥab al-Zuhayrī», *Arabica*, vol. 1 (1954), p. 95.

وحلّاقاً لأسماء التجار في الملب، قد يشير اسم المرواني إلى منزله الاجتماعية، لأنه يوحي بأن الرجل كان من أسرة أموية.

الأخبار، عدداً من التجار - العلماء من أهل قرطبة كانوا يتاجرون مع المشرق في أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي والقرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي وقد عاش اثنان من هؤلاء التجار خلال القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي كما شط البافون من أواسط إلى أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وقد توفي اثنان من هؤلاء عام ٣٧٨هـ/ ٩٨٨م بعد رحلات كثيرة في سوريا ومصر والعراق، وبقي بعض معاصريهم الأقربين (توفي اثنان منهم عند استيلاء القرن العاشر الميلادي) يتاجرون في أرجاء مصر والشرق الأدنى^(١٤). وكما هو الحال مع مشهير التاريخ الإسلامي، فإن أهم الحقائق المعروفة عن تجار الأندلس المسلمين هي تواريخ وفاتهم - المدونة في كتب السيرة وأحياناً على شواهد القبور. فمن بين متبن وحسين نقشاً على شواهد القبور في القيروان لا يوجد سوى خمسة تعود لموتى مسلمين من أهل الأندلس. ومن بين هؤلاء يوجد قبر واحد من التجار الأندلسيين توفي عام ٢٤٩هـ/ ٨٦٢م^(١٥).

ولا تذكر كتب السيرة سوى إشارات قليلة إلى تجار مشاركة وصلوا إلى إسبانيا الإسلامية في هذه الفترة. ويذكر ابن الأثير واحداً من هؤلاء اسمه محمد بن موسى (ت عام ٢٧٣هـ/ ٨٨٦م) كان يحمل في الأندلس. ويذكر ابن الفرصي بعد ذلك في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي تاجراً من أهل سسة قام برحلات كثيرة في المشرق والمغرب، ثم أقام زمناً على حدود الأندلس تاجراً ومحارباً^(١٦). كما يذكر ابن

Ibn al-Farāḡī, *Historia virorum doctorum Andalusiae*, pp. 51-52, no. (181); p. 53, no. (١٤)

(184); pp. 68-69, no. (235); pp. 130-131, no. (453); pp. 179-181, no. (650);

ابن بشكوال، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم وعملهم ولقبائهم وأبائهم، ص ٣١، رقم (١٤٣) ص ٤٥٦، رقم (١٠٤٢) (دون تاريخ)؛ ابن حميرة القسبي، بنية المناس في تاريخ رجال أهل

الأندلس، ص ١٨٦ - ١٨٧، رقم (٤٥٥)، و Ibn al-Abbār, *Complémentum libri Astileh*, vol. 1, p. 96, no. (320).

ويذكر ابن بشكوال قرطبة آخر ربما كان من هذه الفترة، لكنني لم أذكره بين هؤلاء السبعة. لأن المؤلف لم يذكره تاريخاً، بل ذكر اسمه دون مهته بصحة التأخره (ابن بشكوال، المصدر نفسه، ص ٤٩٢، رقم (١١٣٥)). وربما أن مصدر أغلب هذه الأمثلة من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي هو الفرصي التوفي عام ٤١٣هـ/ ١٠١٢ - ١٠١٣م، فليس غريباً أن نجد ميلاً إلى تواريخ مبكرة.

Bernard Roy et Paul Poinssot, *Inscriptions arabes de Kairouan*, avec le concours de (١٥)

Louis Poinssot, publications de l'institut des hautes études de Tunis, v. 2, fasc. 1 (Paris: C. Klincksieck, 1950-), vol. 1, p. 114.

Ibn al-Abbār, *Ibid.*, vol. 1, p. 366, no. (1048), and Ibn al-Farāḡī, *Ibid.*, vol. 2, p. 61, (١٦) no. (٦٠٤).

ولا تذكر تواريخ الرجل الثاني وهو يحيى بن خلف الصعدي، ولكن يمكن الافتراض أن قد عاش في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي مثل أغلب العلماء الذين يذكورهم الفرصي

شكوال تاجراً - عالماً من أهل بغداد وصل إلى الأندلس عام ٣٥٦هـ/٩٦٦م واشين آخرين أحدهم من مصر والآخر من القيروان، وذلك في بداية القرن اللاحق. ويذكر الرجل الثاني عالماً اشتهر بطول الباع في أمور التجارة: «كان من أهل انما في أمور التجارة»^(١٧).

وكان تجار آخرون يصلون من المشرق للمتاجرة في أسواق إسبانيا الإسلامية، حتى خلال فترات التوتر السياسي بين الأمويين والحكام المسلمين. ففي عهد الخليفة عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ - ٣٥٠هـ/٩١٢ - ٩٦١م) كان الموظف اليهودي حسداي بن شبرط، يشيد بخيرات الأندلس ويذكر عدداً من التجار الذين كانوا يتوافدون على شبه جزيرة من أجل التجارة. ومن بين هؤلاء يخص المصريين بالذكر (الذين كانوا يجلبون العطور والحجارة الكريمة وغيرها من النفائس) كما يذكر الرسل - التجار من حراسان^(١٨). وفي حدود ذلك الوقت كان الإسماعيليون يمدون إلى الأندلس لنشر الدعوة الشيعية، ونو أسهم، بحسب رأي الفقيه القرطبي، من أهل القرن الخامس الهجري/الحدادي عشر الميلادي، ابن سهل (ت ٤٨٦هـ/١٠٩٣م) كانوا «يحفون غرضهم الخفي تحت ستار من أعمال مشروعة مثل التجارة أو طلب العلم أو تجوال المتصوفة...»^(١٩) وفي أواخر العهد الأموي، أيام الحاجب المنذر (٣٩٢ - ٣٩٨هـ/١٠٠٢ - ١٠١٧م) يشير ابن حبان إلى ظهور تجار أجانب في إسبانيا من أهل مصر والعراق وغيرها من البلاد^(٢٠).

(١٧) عبد المرير بن جعفر... البغدادي، ابن شكوال، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وحمدانهم وحمدتهم وندباتهم وأدبائهم، ص ٣٥٦ - ٣٥٧، رقم ١ (٨٠٢) عبد الرحمن بن محمد . المصري وصل إلى إسبانيا من مصر عام ٣٩٤هـ/١٠٠٣ - ١٠٠٤م حيث «كان معاشه من التجارة» (ص ٣٣٧، رقم (٧٥٦)) محمد بن القاسم . القروي، جاء إلى إسبانيا حول عام ٤١٠هـ/١٠٠٩م (ص ٥٦٤ - ٦٦٥، رقم (١٣٠٩)).

(١٨) حول المصريين، انظر Wilhelm von Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Âge*, 2 vols. (Leipzig: O. Harrassowitz, 1883-1886), vol. I, p. 49.

وحول أسهم حراسان، انظر Douglas Morton Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, Princeton Oriental Studies, v. 16 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954), pp. 134-135.

وقد بدأ جدل كبير حول أصالة رسائل حسداي يرى دنلوب أن الرسائل التي كتبها حسداي معصية أصيلة، ولو أن الأجرية قد تكون موضوعة لاحقاً. Dunlop, *Ibid.*, p. 120 et seq.

(١٩) ابن سهل، ثلاث وثلاثون في عمارة الأهل والبدع في الأندلس، تحقيق محمد أحمد حلاف (القاهرة، ١٩٨١)، ص ٤٤.

(٢٠) أبو الحسن علي بن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، جامعة فؤاد الأول، كلية لآداب، مطبوع رقم ٢٦ (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ - ١٩٤٥)، ج ١/٤، ص ٦٥ يمرؤ ابن بسام معلوماته إلى ابن حبان.

وفي خلال القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي لا يُستعرب وجود رجال أعمال من إسبانيا الإسلامية يتاجرون مع الموانئ المغربية، أو مع بلاد أكثر بعداً^(٢١) ويذكر البكري الجعافي وجود تجار أندلسيين في المهديّة، ويقدم تفصيلات عن رحلاتهم وعبورهم المصيق بين شمال إفريقيا والأندلس^(٢٢) ويوجد سوى ذلك الكثير من الإشارات العامة إلى تجارة الأندلس مع المغرب، سواء في الوثائق القانونية أو في الأوصاف الجغرافية لتلك الفترة. ونقرأ أحياناً بشكل عابر عن تجار مترخين يكون عيائهم سبباً يدفع أفراد أسرهم أو معارفهم لمراجعة المحاكم في شأنهم. ويذكر ابن سهل عدة حالات من هذا النوع. ففي حالة منها تعود إلى العام ٤٥٨هـ/١٠٦٦م نجد تاجراً يبحث عن شريك له مفقود في فاس... كما نجد فتوى لاحقة يذكرها المؤرخون بنصوص جارية من قرطبة طالّت عيبة سيدها التاجر في تونس^(٢٣).

وتتناقص لإشارات إلى التجار - العلماء من أهل الأندلس المسافرين إلى الخارج خلال عهد الطوائف والمرابطين حتى في كتب السيرة التي تُعنى بأخبار العظماء الذين عاشوا في تلك الفترة. يذكر ابن الأثير تاجراً من أهل قرطبة توفي في بكنسية عام ٤١٩هـ/١٠٢٨م كما يشير ابن بشكوال إلى اثنين من التجار - العلماء من أهل إشبيلية كما بشطين في بداية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر ميلادي. ويقول إن أحدهم، وهو من أصل عربي وأصبح (كما يدل عليه اسمه: القيسي) كان قد

(٢١) توجد بعض الدلائل، ولو أنها لا تتعلق بالتجارة تماماً، حل أن علماء الأندلس بدأوا يسافرون إلى الخارج بشكل أكثر في بدايات القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. نجد Maria Luisa Avila, *La Sociedad hispano-musulmana al final del califato (aproximación a un estudio demográfico)* (Madrid: C.S.I.C., 1985), p. 83. يقرر نسبة العلماء الذين سافروا إلى الخارج (للحج ولأغراض أخرى) اعتماداً على كتب السيرة: في عام ٣٥٠هـ/٩٦١م (٢٩ بالغة)، في عام ٣٦٠هـ/٩٧٠م (٣٤ بالغة)، في عام ٣٧٠هـ/٩٨٠م (٣٨،٤ بالغة)، في عام ٣٨٠هـ/٩٩٠م (٣٥،٥ بالغة)، في عام ٣٩٠هـ/٩٩٩م (٣٨،٤ بالغة)، في عام ٤٠٠هـ/١٠٠٩م (٣٧،٦ بالغة)، في عام ٤١٠هـ/١٠١٩م (٣٦،٥ بالغة)، في عام ٤٢٠هـ/١٠٢٩م (٣٤،٦ بالغة)، في عام ٤٣٠هـ/١٠٣٨م (٢٣،٤ بالغة)، في عام ٤٤٠هـ/١٠٤٨م (٢٤،٦ بالغة). وقد تكون النسب العالية من المسافرين سببها الاضطرابات السياسية في الأندلس في بدايات القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي.

Abū Obeid 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-'Azīz al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, édité et traduit par M. de Slane (Paris, 1911), p. 67.

(٢٣) ابن سهل، الأحكام الكبرى (الرباط، المكتبة العلمية، مخطوطة رقم 838Q)، الأوراق ١٨١، ١٨٣، ١٨٦ و ١٨٩، ١٩٠، وأبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد الوثعري، المعيار العرب والجامع العرب من فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، حرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، ١٣ ج (بيروت: دار المعرف الإسلامي، ١٩٨١ - ١٩٨٣)، ج ٥، ص ٢٨١. وقد قدمت القصيدة الأخرى أمام فاضل غرامطة، أبو القاسم بن محمد بن سراج.

«طاف رمتاً في أراضي إفريقية والأندلس، طلباً للعلم والتجارة» قبل أن يتوفى عام ٤٢٤هـ/١٠٣٣م وكان الآخر، وهو من إشبيلية كذلك، وقد يكون من أصل بربري، يعمل بالتجارة في إفريقيا مثل صاحبه^(٢٤).

وعلى السبيل من هذه الإشارات القليلة إلى التجار - العلماء المسافرين إلى المشرق في أوائل القرون الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، نجد وهرة مسببة من المعلومات عن سيرة التجار - العلماء القادمين إلى إسبانيا الإسلامية بين السنوات ٤١٤ - ٤٣٢هـ/١٠٢٣ - ١٠٤١م. فيذكر ابن بشكوال أسماء اثنين وعشرين من التجار - العلماء خلال هذه الفترة القصيرة (بينما لا يذكر سوى اثنين من غير الأندلسيين كانا من تجار القرن اللاحق). وكان التجار المسلمون الذين يذكروهم قد جاءوا من شتى أنحاء العالم الإسلامي. وكان بعضهم يرجع في أصوله إلى اليمن أو العراق، وبعضهم جاء من شمال إفريقيا، بينما كانت الغالبية قد جاءت إلى إسبانيا من سوريا ومصر^(٢٥).

وهذه الفترة التاريخية تبحث على الحيرة، لأن هذه السنوات العشرين تربط الفجوة بين السنوات الأخيرة من عهد الأمويين وبين بداية ظهور دول الطوائف، وهو عهد عرف بظهور القلاقل والحرب الأهلية. ويتوقع المرء أن يجد ناقصاً في الشاهد التجدي في هذه الفترة، كما تشير المعلومات عن التجار الأندلسيين^(٢٦). ولكن على

(٢٤) يقول ابن الأثير إن خليل القرطبي كان «معتزاً بالمجارة». Ibn el-Abbâr, *Complementum*.

libri Asatiah, vol. 1, p. 59, no. (187).

ويشير ابن بشكوال إلى بربري بن محمد بن عبد الله الفيسي أنه «جال في بلاد إفريقيا والأندلس زماناً طالماً للعلم وقاجراً». ابن بشكوال، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم وحدثيهم وفنانيهم وأدبائهم، ص ٦١٦، رقم (١١٤٠٧) كما يشير إلى مروان بن سليمان بن إبراهيم بن سوارقات الغامقي (ت ٤١٨هـ/١٠٢٧م) (ص ٥٨١، رقم (١٣٤٧)) ويتصل هذان الاثنان بشكل جريء بالقرون الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي إذ إنهما قد نشطا في بداية ذلك القرن وهما من جيل لاحق على نهضة أواخر القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي.

(٢٥) انظر: ابن بشكوال، المصدر نفسه، المواد رقم (٧٧٩)، (٦٥٢)، (٥٢٨)، (٦٧٤)، (١٣١٤)، (١٤٠٦)، (٢٨٥)، (٩٥٧)، (١٣١١)، (٩٤٨)، (١٣١٣)، (١٤٠٢)، (١٣١٢)، (٢٦٩)، (١٣٦٦)، (٦٥٤)، (٩٦٠)، (١٤٠٠)، (٢٤٧)، (١٣١٦)، (١٣٣٨) و(١٤٤٥). وهذه الأرقام مرتبة رتباً حسب تاريخ وصول المسافر إلى الأندلس، وتعتمد الأسماء على السبب والعبارة التي يستعملها ابن بشكوال في تقديم الأندلس تاجراً سنة... وصول ابن بشكوال وإشارته إلى التجار - العلماء، انظر محمد عبد الوهاب خلاف، قرطبة الإسلامية في القرن الحادي عشر الميلادي - الخامس الهجري - الحياة الاقتصادية والاجتماعية (تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤)، ص ٩٨ - ١٠٠.

(٢٦) ولكن يجب أن نلاحظ أن الدليل الذي تقدمه مازيا لويرا أقيلا (المهامش رقم (٢١) أعلاه) يبين كثيراً من علماء الأندلس المسافرين إلى الخارج في هذه الفترة، ولو أننا لا نعلم إن كان هؤلاء الناس تجاراً كمثال

Avila, *La Sociedad hispano-musulmana al final del califato (aproximación a un estudio demográfico,*

القبض من ذلك، ومع كون العينة أماناً صغيرة، نجد الإشارات في كتب التراجم تتحدث عن استمرار تدفق التجار من الخارج على الأسواق الأندلسية خلال هذه الفترة من الاضطراب السياسي وضعف سيطرة الحكومة في إسبانيا الإسلامية.

وبعد هذا، الازدهار القصير في الإشارات الواقفة، نجد المعلومات عن التجار - العلماء المشاركة تصبح نادرة بشكل فجائي بعد أواسط القرن الخامس الهجري/عادي عشر الميلادي. وكما تقدم ذكره، فإن ابن بشكوال لا يذكر سوى مثاليين آخرين من التجار، أحدهما سوري والآخر بغدادي، قدم الأول إلى الأندلس عام ٤٦٦هـ/ ١٠٧٣م ولآخر عام ٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م، كما يذكر ابن الأبار اسم تاجر - عالم واحد من قلعة بني حماد زار الأندلس ثم توفي في فاس عام ٥٦٧هـ/ ١١٧٢م^(٢٧). وتبين المعلومات عن علماء الأندلس صورة مشابهة. فيذكر ابن بشكوال اسم تاجر واحد من القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، كان يعيش في ألمرية حتى عام وفاته في ٥٣١هـ/ ١١٣٦م، بينما يذكر ابن الأبار تاجراً واحداً من دانية توفي عام ٥٤٧هـ/ ١١٥٢م^(٢٨).

وربما يجب أن يُعرب تناقص أنشطة التجار - العلماء إلى أسباب غير تجارية - ربما كانت تكمن في وصول المرابطين والموحدين إلى إسبانيا - لأن مصادرنا لا تشير إلى شيء يتعلق بما بقي من أهل التجارة. فباستثناء كتب التراجم، نجد فتوى يسجلها الفقيه المازري (ت ٥٣٦هـ/ ١٤٤١م) حول تاجر مغربي كان يبيع بضاعته في أوائل القرن، كما نجد رسائل الجنيزة التي تعود إلى الفترة ١١٣٨ - ١١٤٠م تسجل أخباراً عن تاجر مسلمين وصلوا إلى الأندلس قادمين من الإسكندرية وليبيا^(٢٩). وتوجد نقوش من ثلاثة قبور في ألمرية تعود إلى الأعوام ٥١٩ و ٥٢٧ و ٥٤١هـ/ ١١٢٥ و ١١٣٣ و ١١٤٥م تشهد على حضور تجاري في النصف الأول من القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. وتبين الآيات القرآنية المنقوشة على تلك الشواهد أن

(٢٧) مصر بن الحسن الشامي، ومبارك بن سعيد... البغدادي، في: ابن بشكوال، المصدر نفسه، ص ٦٠٢، رقم (١٣٩٩) وص ٥٩٩، رقم (١٣٩١) على التوالي. ويذكر ابن بشكوال اثنين من غير الأندلسيين وصلوا إلى إسبانيا (ص ١١٣، رقم (٢٦٤) وص ٤٠٩)، رقم (٩٢٤) ولكنه لا يذكر التاريخ.

(٢٨) ابن بشكوال، المصدر نفسه، ص ٤١٠، رقم (٩٢٧). ويشير ابن الأبار إلى محمد بن الحسن المغربي من أهل دانية (Denia). انظر: Ibn al-Abbār. Ibid., pp. 193-195, no. (669).

(٢٩) انظر المازري في: Hady Roger Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirides. X^e - XII^e siècles*, publications de l'Institut d'études orientales, faculté des lettres et sciences humaines d'Alger; 12, 2 vols. (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1962), p. 678. Geuzsa: Bodl. D 74.41; TS 16.54.

التوفيق كانوا جميعاً من المسلمين، وأن واحداً منهم كان من أصل أندلسي، كما تبين نسبتته «الشططبي» (من مدينة شاطبية). وكان آخر يدعى ابن حبيب تاجراً من الإسكندرية، ربما كان قد توفي في إسبانيا أثناء رحلته^(٣٠).

ونرداد المعلومات قليلاً عن نشاط التجار المسلمين في الأندلس في عهد الموحدين، الذي بدأ في أواسط القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي واستمر إلى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. ويشير الجغرافي الإدريسي أن الأندلسيين كانوا يتاجرون مع سلا وغيرها من الموانئ المغربية حوالي عام ٥٥٠هـ (١١٥٠م وما بعدها) حاملين الريت الأندلسي إلى المغرب مقابل الحبوب المحلية. وفي تلك الفترة كان لتجار من بلاد المسلمين الغربية، بما فيها الأندلس، يُشاهدون في أسواق الإسكندرية، كما يروي الرحالة اليهودي الإسباني، بنيامين الشططبي في حدود عام ٥٦٠هـ/ ١١٦٥م^(٣١) وربما كان أحد هؤلاء الأندلسيين التاجر - العام أحمد بن مروان الذي يذكر النصف السلفي أنه سافر إلى الإسكندرية وأصفهه والعراق في حدود تلك الفترة^(٣٢) ويذكر ابن الأثير معلومات عن خمسة آخرين من التجار - العلماء، قد يكونون جميعاً من أصل عربي أندلسي، توفوا بين عامي ٥٨٠ و ٦٤٢هـ/ ١١٨٤ و ١٢٤٥م^(٣٣). واستمر تواصل المشاركة مع إسبانيا خلال القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي كما يروي الشافعي في حدود عام ٥٩٥ - ٦٠٩هـ/

Evaresto Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leyde: E. J. Brill 1931), (٣٠) pp. 116, 121 et 127

ولم يذكر أصل التاجر الثالث، ولكنه يحتمل أن يكون من أصل أندلسي.

Al-Idrisi, *Opus geographicon*, sous la direction de l'Istituto Orientale de Naples (٣١) (Leyde: E. J. Brill, 1970-), vol. 3, p. 239, and Benjamin of Tudela, «The Itinerary of Benjamin of Tudela,» translated by M. N. Adler, *Jewish Quarterly Review*, vol. 18 (1906), p. 686.

ويتضح من سياق هذه الفترة اللاحقة أن الزائد يشير إلى تاجر من غير اليهود

(٣٢) السلفي، أخبار وتراجم أفلسية مستخرجة من مجمع السفر للسلفي، ص ٢١، رقم (٥) من مستحسن أن أحمد لم يسافر إلى المشرق في فترة سابقة، ولكن لأن السلفي (ت ٥٧٦هـ/ ١١٨٠م) لا يذكر تاريخ ومات، ليحتمل أنه كان من معاصري المصنف.

(٣٣) ابن الأثير ثلاثة من هؤلاء التجار يحملون اسم «الأنصاري» ولكن لا يبدو أن بهم علاقة ببعضهم، واسم الاثنين الآخرين، الأندلي واليهودي. وقد كان أول الثلاثة من إشبيلية، وتوفي عام ٥٨٠هـ/ ١١٨٤م. (Ibn al-Abbār *Complementum libri Asrālah*, p. 249, no. (803)).

والثاني من بلنسية، وتوفي عام ٥٩٨هـ/ ١٢٠١ - ١٢٠٢م (ص ٢٧٤، رقم (٨٦٤)) والثالث من بيرة وجيان، وتوفي عام ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢ - ١٢٣٣م (ص ٢٤٠، رقم (٩٩٢)) وكان أول الاثنين الآخرين من بلنسية، توفي عام ٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م (ص ٦٥٠، رقم (١٨١٠)) والثاني من مالقة، توفي عام ٦٤٢هـ/ ١٢٤٤ - ١٢٤٥م (ص ٥١٩، رقم (١٤٥٦)).

١١٩٩ - ١٢١٢م عندما يذكر بشكل عوضي الشحن البحري الذي يقوم به المسلمون في مالقة^(٣٤) وبعد ذلك بفترة، نقرأ عن تاجر آخر هو شقيق عدلم من مرسية اسمه أبو اسعباس، لدى مسافر إلى المشرق لأداء فريضة الحج مع أسرته عام ٦٤٠هـ/ ١٢٤٢م، فعرفت سميتهم قرب بونة ولم ينج سوى أبي العباس نفسه وشقيقه الأكبر، التاجر وذهب الشقيقان إلى تونس، حيث استمر الشقيق الأكبر في أعمال التجارة، بينما افتتح الأصغر مدرسة لتعليم القرآن^(٣٥).

إلى هنا ونحن نتحدث عن التجار المسلمين الذين يتاجرون في حدود دار الإسلام، لكن التجار المسلمين من الأندلس كانوا يتاجرون كذلك مع ممالك إسبانيا المسيحية في الشمال. وفي هذا المجال كان تجار الأندلس يختلفون عن أقاربهم تجار المشرق. ونظراً من وجود حدود مشتركة بين ممالك المسلمين والمسيحيين في إسبانيا كان أمام تاجر الأندلس فرص أكبر للتجارة في بلاد المسيحيين مما كان عليه الحال في كثير من أرجاء العالم الإسلامي. فعلى الرغم من الحظر الإسلامي على التعامل التجاري مع أهل البلاد غير الإسلامية نجد المصادر الإسبانية الشمالية تتحدث عن تاجر مسلمين من الأندلس يتاجرون في الأسواق المسيحية خلال القرن الخامس - السادس الهجري/ الحادي عشر - الثاني عشر الميلادي وفي أوائل القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي^(٣٦).

(٣٤) الشافعي النص العربي في Abū'l-Abbās Ahmad Ibn Muhammad al-Maqqarī, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, publiés par R. Dozy [et al.] (Leyde: E. J. Brill, 1855-1861), vol. 2, p. 148.

بما أن هؤلاء التجار المسلمين المذكورون مع تاجر مسيحي (إيطالي)، ويبدو من السياق أنهم من أصحاب التجارة الدولية، فإني أحسب أن الشافعي يشير إلى الأجانب هنا دون الأندلسيين.

G. Eshayya, «The Cultural Relations between Alexandria and the Islamic West in (٣٥) al-Andalus and Morocco».

معهد الدراسات الإسلامية (مريد)، السنة ٣٦ (١٩٧١)، ص ٦٥.

(٣٦) مع أن البحر والتجارة في بلاد غير المسلمين كانت «مكرومة» إلا أنها لم تكن تعد بين الأمور المحرام، في الشرح الإسلامي انظر: Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (New York: W W Norton, 1982), p. 61.

ونكرر، ربما بسبب القرب الجغرافي بين المناطق المسيحية والأندلس (وشمال إفريقيا إلى درجة أقل) نجد معها، بالكلية في الغرب الإسلامي يميلون إلى اتخاذ موقف أكثر تشدداً حول البحر والتجارة في دار الحرب، عما نلحظه المدارس العقابية الأخرى. وسجد قديماً من فترة مبكرة اسمه سحون (من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) يقول إن مالكا لديه «كرامة شديدة» أن يتاجر المسلمون في ديار صير ديار الإسلام كما نجد قديماً الأندلسي الملاحطين، مثل ابن حرم (الطاهري، لتوق عام ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) وابن رشيد (ت ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) يحكمون عند التجارة في «ديار الحرب» لميو عبد الله مالك بن عمرو بن =

يشير عدد من قوانين المدن (fueros) في قشتالة وأراغون في القرن الثاني عشر الميلادي، في قوائم التعرقة، إلى أناس وبضائع آتية من «أرض الموريين». ويذكر قانون مدينة يابرة (Evora) لعام ١١٦٦ م مثلاً عدداً من «المسيحيين واليهود والموريين كذلك بين التجار والمسافرين» شملتهم تلك الأحكام^(٢٧).

ومثل ذلك قانون من أواخر القرن الثاني عشر من مدينة سانتا ماريا دي كورتس (Santa María de Cortes) يقدم وعداً بأن «أحرار المسلمين يكونون في مأس إد، هم جاءوا إلى هذه المدينة لفرض التجارة بالسوائم»^(٢٨). وفي القرن اللاحق ينص قانون مدينة كاثيريس (Cáceres) لعام ١٢٣١ م على السماح للمسيحيين واليهود والمسلمين بالحضور إلى الاحتمالات السنوية، سواء قدموا من أقاليم مسيحية أو إسلامية^(٢٩).

ولا تتوفر معلومات كثيرة عن أنشطة التجار المسلمين من الأندلس إلى الشمال من جبال البرنات. وربما كانت أغلب أوروبا المسيحية تقع خارج نطاق تجار الأندلس المسلمين طوال العصور الوسطى. وهذا القصور الواضح في الرحلات التجارية إلى أوروبا يتماشى مع الأنساق العامة في التجارة الإسلامية. وكان من المؤلف في عالم

أنس، المدونة الكبرى، رواية سحنون بن سعيد التتويحي عن عبد الرحمن بن القاسم ومعها كتاب المقدمات الممهدة. لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (القاهرة، الطبعة المجهدة، ١٣٢٤هـ)، ج ١٠، ص ١١٠٢ أبو محمد علي بن أحمد بن حرم، المحل بالآثار في شرح الجبل بالاختصار، ١١ ج في ٨ مج (القاهرة، مطبعة النهضة، ١٩٢٨ - ١٩٢٩)، ج ٧، ص ٣٤٩ - ٣٥٠، وأبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، مقدمات الممهدة (القاهرة، ١٩٠٧)، ج ٢، ص ٢٨٥. ويرى فقيه مغربي لاحق هو ابن نجري (ت ٧٤١هـ / ١٣٤٠ م) أن «لا تجوز التجارة مع دار الحرب» انظر: محمد بن أحمد بن نجري، قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية، ط جديدة متفحة (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٨)، ص ٣١٩.

وكما هو الحال في أغلب الأدلة الشرعية، يبدو أن هناك اختلافاً كبيراً بين النظرية القانونية والواقع التجاري. فزيد من المعلومات حول الموضوع، انظر Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1955), and J. Yarrison, «Force as an Instrument of Policy» (Ph. D. Dissertation, Princeton University, 1982), p. 269 et seq.

Mercatores vel viatores christianos radeos sive mauros, (٢٧)

المظهر *Portugaliae monumenta historica. Leges et consuetudines* (Lisbon, 1856), vol. 1, p. 393

The Fuero of Mós (1162) referred to Moorish textiles [rouba de terra de mauros] (p. 391)

Saraceni liberi, et cum pro rerum mercaturam venerint ad eandem villam sint securi, (٢٨)

المظهر Antonio Ballesteros y Beretta, *Historia de España y su influencia en la historia universal*, 9 vols. (Barcelona: P. Salvat, 1913-1941), vol. 2, p. 529.

.. Omnes qui ad istam feriam voluerint venire, tam Christiani, quam Judæ, quam (٢٩)

Sarraceni... tam de terra Sarracenorum quam de terra Christianorum...

المظهر T. González, *Colección de privilegios, franquías, exenciones, y fueros* (Madrid, 1833), vol. 4, p. 94.

المتوسط في القرون الوسطى وجود اليهود والمسيحيين وهم يتاجرون بحرية مع جميع الأقاليم، سيما كان التجار المسلمون يقتصرون في نشاطهم عموماً على «دار للإسلام» لكن تجارة المسلمين مع إشبانيا المسيحية كانت، لسبب من الأسباب، استثناء لهذه القاعدة.

إن قلة المعلومات عن التجار المسلمين بعد منتصف القرن التاسع الهجري/ الثالث عشر الميلادي لا تشير بالضرورة إلى غيابهم عن الأسواق الأندلسية. ومع ذلك، فإن الظهور المتزامن للنشاط التجاري المسيحي في المنطقة في وقت وقعت فيه موانئ مهمة تحت السيطرة السياسية للمسيحيين يؤكد بقوة أن تسلس البنية التجارية السابقة قد انقلب. ومع أن بعضاً من أهم الثغور الأندلسية، وبخاصة ألمرية ومالقة قد بقيت بأيدي المسلمين مدة قرنين ونصف أخرى، فإن أجزاء كبيرة من غرب المتوسط، بما في ذلك ممرات الباليار المهمة ومضيق جبل طارق كانت تطوف بها حراسة من سمن المسيحيين. وفي الوقت نفسه قام فرديناند الثالث ملك قشتالة وجيمس الأول ملك أراغون بمنح تسهيلات خاصة للتجار المسيحيين الناشطين في أقاليمهم. ولم تقتصر هذه الامتيازات على رعايا الملكتين وحسب، بل إنها غالباً ما كانت تشمل تجاراً أجانب كذلك. فقد مُنح أهل جنوة مثلاً حريات واسعة في الأقاليم المسيحية الجديدة في جروب قشتالة، وفي عام ١٢٦٤م ذهب ألفونسو العاشر ملك قشتالة إلى حد تعيين أميرال من جنوة لقيادة أسطول مملكته البحري.

وهكذا نجد القوة النسبية والشهرة التي تمتعت بها جماعات التجار في الأندلس تعاني تغيراً ملموساً بين القرنين الرابع - السابع الهجريين/ العاشر - الثالث عشر الميلاديين. ففي حلال عهد الأمويين والطوائف والمرابطين والموحدين كانت التجارة الدولية الأندلسية في أيدي التجار المسلمين واليهود، من إشبانيا ومن أقاليم أخرى من العالم الإسلامي. وكان الناس يسافرون بين الشرق والغرب إما بالطرق البرية أو بالطرق البحرية على شواطئ المتوسط الجنوبية، وغالباً ما كانوا يقيمون علاقات تجارية متشابكة مع أبناء دينهم في المغرب والشرق الأدنى.

وربما كان المسلمون يمسكون برمام الأمور في الأندلس، كانت أسواق الجنوب الإسباني التي يشط فيها هؤلاء التجار اليهود والمسلمون تشكل مراكز ضخمة للتجارة الدولية وتتعامل بأنواع شتى من البضائع من جميع أنحاء عالم البحر المتوسط وما يليه. ففي حلال القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي والمنتصف الأول من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي كانت الأندلس تقوم بدور الوسيط والموزع في تجارة غرب البحر الأبيض المتوسط. وكان التجار يحملون البضائع من الشرق (مثل الأقمشة وصبيغ أزرق indigo) والفلفل والتوابل الأخرى) إلى إشبانيا الإسلامية لتباع في الأسواق المحلية وتوزع في ممالك الشمال المسيحية. وكانوا يحملون المنتجات

الأندلسية (مثل الحرير والزعفران وزيت الزيتون والخلود والأصباغ وغيرها) مع بضائع من بلاد الشمال (مثل القراء والرقائق) مما وصل إلى الأسواق الأندلسية في الجنوب

وهكذا، كان يوسع التاجر في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي أن يأتي إلى المرية من القاهرة أو تونس حاملاً شحنة من القرفة والنول والقمح والقنب، وبعد أن يبيع بضاعته يعود إلى الشرق حاملاً بضاعة قد يكون فيها الحرير الخام والكمون والورق والمرجان (وجميعها من منتجات غرب المتوسط) وبما أن التاجر بائداً ما كانوا يتخصصون ببضاعة معينة، فمن المحتمل أن ما اشتراه هذا التاجر من إسبانيا كان دافعه الأسعار المناسبة ومعرفة التاجر بوجود الطلب على هذه المواد في أماكن أخرى والبضاعة التي حملها هذا التاجر من المشرق وبيعت في المرية ربما تكون قد بيعت محلياً أو تمت مقايضتها (أو أرسلت بحرية) في إسبانيا المسيحية، أو أعيد تصديرها إلى أسواق في جنوب فرنسا أو إيطاليا.

بدأ هذا الروسع التجاري بالتغير في أواسط القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي عندما أخذت أعداد متزايدة من التجار المسيحيين تدخل في مجال التجارة الأندلسية. وقد تمكن هؤلاء التجار من السيطرة على طرق التجارة في غرب المتوسط بحلول القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي وتوسع سلطة المسيحيين البحرية في عهد الحروب الصليبية، حيث تمكنت السفن المسيحية من السيطرة والانفراد بأكثر طرق البحر المتوسط أمناً وسرعة (وهي الطرق المحاذية للشواطئ الشمالية). ونضمت الإشارات إلى التجار المسلمين في تجارة الأندلس في هذه الفترة، وفي أواخر القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي بدأ كان التجارة الدولية في إيبيريا قد أصبح أغلبها في أيدي مجموعة جديدة من التجار ففي غرناطة بني مصر كما في جنوب قشتالة، كان تجار جنوة يسيطرون على أغلب النشاط التجاري. وفي شمال قشتالة ظهرت طبقة جديدة من التجار وسيطرت على الحركة التجارية خلال موني الأطلنسي. وفي الوقت نفسه كان تجار قطلونية يؤسسون إمبراطورية تجارية في البحر المتوسط لتنافس التجارة الإيطالية^(٤٠).

(٤٠) حول نشاط أهل جنوى في جنوب قشتالة، انظر J. Heers, «Les Hommes d'affaires italiens en Espagne au Moyen Age: Le Marché monétaire,» dans: Hermann Kellenbenz, ed., *Fremde Kaufleute auf der Iberischen Halbinsel* (Köln: Böhlau, 1970), pp. 74-83; R. S. Lopez: «Alfonso el Sabio y el primer almirante de Castilla genovés,» *Cuadernos de Historia de España*, vol. 14 (1950), pp. 5-16, and «El Predominio económico del Genovés nella monarchia spagnola,» *Giornale storico e letterario della Liguria*, vol. 11 (1936), pp. 65-74.

وحول الشمال القشتالي، انظر T. F. Ruiz, «Burgos y el comercio castellano en la baja edad media,» paper presented at: *La Ciudad de Burgos: Actas del Congreso de Historia de Burgos*

كان تطور الطرق البحرية والشحن في الممالك المسيحية في أواخر القرن السادس بهجري/ الثاني عشر الميلادي قد أعطى دعماً لنمو سريع في موانئ أوروبا الجنوبية وجماعات التجار فيها. وقد بدأت طرق جديدة في الظهور بين إيطاليا وشمال إفريقيا، ومظهورها فقدت سواحل إيبيريا الجنوبية أهميتها في طرق الشحن البحري التي تصل بين أسواق شمال البحر المتوسط وجنوبه. وكان من نتيجة ذلك أنه في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي لم تُعدْ ثغور الأندلس نقطة توزيع للبضائع القادمة من شرق العالم الإسلامي إلى غربه، أو بين أسواق شمال البحر المتوسط وجنوبه. وقد حل محل تلك الثغور جنوة أو غيرها من المدن المسيحية التي أصبحت محازن بضاعة دولية ومراكز توزيع. وغدت البضائع نفسها التي كانت تصل في السابق إلى جنوب أوروبا عن طريق الأسواق الأندلسية تصل الآن إلى سبائ على متن سفن إيطالية.

وبعدول القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي بدأنا نرى تغييراً في أنواع البضاعة في تجارة غرب المتوسط، بما في ذلك البضائع القادمة إلى موانئ إسبانيا الجنوبية ومصادرة عنها. وقد كان لظهور البضائع الجديدة في أسواق الأندلس، إلى جانب التقدم نحو الجنوب في «حرب الاسترداد» المسيحية أثر في اقتصاد الأندلس الداخلي. فمثلاً، نجد الأقمشة في صناعة السيج الناشئة في الأراضي المنخفضة وإيطاليا وفرنسا تبدأ بالظهور في أسواق عالم المتوسط، ولا بد أن كان لها أثر في إنتاج النسيج الإسباني. وفي هذه الفترة حدثت تغيرات كبيرة في الصناعات التجارية الإيبيرية، وهبوط في إنتاج بعض صادرات المنطقة الرئيسية. ففي السابق، كانت الأندلس مصدراً مهماً للحرير الخام والمنسوجات الحريرية بالنسبة لتجارة المتوسط، وكان إنتاج الحرير ونسجه الصناعة السائدة في كثير من المدن والمناطق الريفية على طول سواحل الأندلس الجنوبية. وفي مقابل ذلك، بدأت إسبانيا المسيحية (وبخاصة قشتالة) تنح الصف في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، بحيث إنه في حدود عام ١٣٥٠م بدأت شبه الجزيرة تنافس انكلترا في تصدير الصوف إلى المناسج الأوروبية. وفي أثناء ذلك تدهور إنتاج الحرير وحل الحرير الإيطالي محل الإسباني في أسواق المتوسط. وفي الوقت نفسه ظهرت صادرات إيبيرية جديدة مثل الحديد

([Valladolid]: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, [1985]), pp. 37-55

وحرر فلولوية، انظر Charles Emmanuel Dufourcq, *L'Espagne catalane et le Maghrib aux XIII^e et XIV^e siècles de la bataille de Las Navas de Tolosa (1212) à l'avènement du sultan mérinide Abou-l-Hassan (1331)*, bibliothèque de l'école des hautes études hispaniques, fasc 37 (Paris: Presses universitaires de France, 1966).

والشئ، تتحل محل منتجات أندلسية مابقة مثل الححاس. وفي حالات قليلة، استمر إنتاج الجلود في قرطبة والورق في شاطبة، ومن ثم تصديره خلال الانتقال من المناطق الإسلامية إلى الممالك المسيحية. وبما يلفت النظر أن هذين المنتجين - الجلود والورق - لم يقابلهما النوع نفسه من المنافسة الخارجية كما جرى مع صناعات أخرى.

تعتبر دور الأسواق الإيبيرية في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي مثلما تعتبر جمهور التجار. وعندما أصبحت التجارة الإسبانية تحت سيطرة التجار المسيحيين، كانت شبه الجزيرة قد فقدت أهميتها التجارية التي كانت تتمتع بها في الأرملة الناصية. ففي عهد سابق، وعند حافة الغرب الإسلامي، كانت الأندلس تقوم بدور حيوي في محيط التجارة الإسلامي، تنتج البضائع وتستهلكها وتعيد توزيعها. وبعد ذلك، غدت الأسواق الإسبانية - عند الحدود الجنوبية للغرب المسيحي - مجرد تابع لعمدك التجارة الأوروبي. وبقيت إسبانيا تستهلك البضائع المستوردة - من لعالم الإسلامي ومن أوروبا معاً - كما غدت بشكل متزايد مصدر مواد خام لأسواق أوروبا وصناعاتها. ولكنها لم تعد كما كانت مركز توزيع دولي للبضائع.

لقد انقلب عالم تجارة البحر المتوسط رأساً على عقب، وأصبح التجار المسلمون الآن يجهدون من الصعب أن ينشطوا في الأسواق الإيبيرية التي كانت تحت سيطرتهم في ما مضى. وفي أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، يبدو أن أغلب التجار المسلمين قد هجروا الأسواق المسيحية الجديدة في جنوب إسبانيا، ونحروا، بدهتمامهم التجاري إلى النفور الأكثر وعداً بالازدهار الاقتصادي، سواء في شمال إفريقيا أو شرق المتوسط أو المحيط الهندي.

المراجع

١ - العربية

ابن أنس، أبو عبد الله مالك بن عمرو. للثبوت الكبير، رواية مسحتون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن بن القاسم ومعها كتاب المقدمات الممهدة. لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد. القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٢٤هـ.

ابن بسام، أبو الحسن علي. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ - ١٩٤٥. (جامعة فؤاد الأول، كلية الآداب؛ مطبوع رقم ٢٦)

ابن مشكوة، أبو القاسم خلف بن عبد الملك. كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم وعديهم وفقهائهم وأدبائهم. عني بنشره وصححه وراجع أصله عرب العطار الحسيني. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٥. ٢ ح (من تراث الأندلس؛ ٤)

ابن حُرَي، محمد بن أحمد. قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع المقتضية.
ط جديلة متقحة. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨.

ابن حرم، أبو محمد علي بن أحمد. المحل بالآثار في شرح المحل باختصار القاهرة
مطبعة النهضة، ١٩٢٨ - ١٩٢٩. ١١ ج في ٨ مج.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. مقلعات المهديات. القاهرة، ١٩٠٧.

ابن سهل. الأحكام الكبرى. (الرباط، المكتبة العامة، مخطوطة رقم 838Q).

____. ثلاث وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الأندلس. تحقيق محمد أحمد خلاف.
القاهرة، ١٩٨١.

ابن عميرة الضبي، أبو جعفر أحمد بن يحيى. بنية الشمس في تاريخ رجال أهل
الأندلس. تحقيق فرانسيسكو قلداره وخ. ريلار. مجريط. روكس، ١٨٨٤.

خلاف، محمد عبد الوهاب. قرطبة الإسلامية في القرن الحادي عشر الميلادي -
الخامس الهجري: الحياة الاقتصادية والاجتماعية تونس الدار التونسية،
١٩٨٤.

الدمشقي، أبو لفصل جعفر بن علي. الإشارة إلى محاسن التجارة. القاهرة: [د.ن.].
١٩٠٠.

السمي، أحمد بن محمد بن أحمد. أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من مجمع السفر
للسلفي. أعدها وحققها إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٣.

الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد. للمبار المغرب والجامع المغرب من
فتاوى علماء أفريقيا والأندلس والمغرب. خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد
حجي. بيروت. دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١ - ١٩٨٣. ١٣ ج.

٢ - الأجنبية

Books

Avila, María Luisa. *La Sociedad hispano-musulmana al final del califato*
(aproximacion a un estudio demográfico). Madrid: C.S.I.C., 1985.

Ballesteros y Beretta, Antonio. *Historia de España y su influencia en la historia*
universal. Barcelona. P. Salvat, 1918-1941 9 vols.

Buzurg Ibn Shahrīyār *The Book of the Wonders of India: Mainland, Sea, and*
Islands Edited and translated by G. S. P. Freeman-Grenville, London
East-West Publications, 1980.

- Chalmers, Pedro. *El Señor del zoco en España*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1973.
- Courtois, C. «Remarques sur le commerce maritime en Afrique au XI^e siècle.» dans *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'occident musulman Hommage à Georges Marçais*. Alger, 1957.
- Dufourcq, Charles Emmanuel. *L'Espagne catalane et le Maghrib aux XIII^e et XIV^e siècles, de la bataille de Las Navas de Tolosa (1212) à l'avènement du sultan mérinide Abou-l-Hassan (1331)*. Paris: Presses universitaires de France, 1966. (Bibliothèque de l'école des hautes études hispaniques; fasc. 37)
- Dunlop, Douglas Morton. *The History of the Jewish Khazars*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954. (Princeton Oriental Studies, v 16)
- González, T. *Colección de privilegios, franquizas, exenciones, y fueros*. Madrid, 1833.
- Guichard, Pierre. *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane*. Paris: Mouton, 1977. (Civilisations et sociétés, 60)
- Heers, J. «Les Hommes d'affaires italiens en Espagne au Moyen Age: Le Marché monétaire.» dans: Hermann Kellenbenz (ed.). *Fremde Kaufleute auf der Iberischen Halbinsel*. Köln: Böhlau, 1970.
- Heyd, Wilhelm von. *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Age*. Leipzig: O. Harrassowitz, 1885-1886. 2 vols.
- Ibn al Abbār, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh. *Complementum libri Assilah* (Diccionarium biographicum) ab Aben al-abbār scriptum: partem, quae superest, ad fidem codicis Escorialensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera et Zaydin. Matriti. Apud J. de Rojas, 1886-1889 2 vols. (Bibliotheca arabico-hispana; t. 5-6)
- Ibn al-Athīr, Abū'l-Hasan Muḥammad Ibn 'Alī. *Al-Kāmil fī'l-tārīkh*. Edited by C. J. Tornberg. Leiden, 1851-1876. French translation *Annales du Maghreb et de l'Espagne*. Traduit et annotées par E. Fagnan. Alger: A. Jourdan, 1898.
- Ibn al-Farāqī, Abū'l-Walid 'Abd Allāh Ibn Muḥammad. *Historia virorum doctorum Andalusiae* (Diccionarium biographicum) ad fidem codicis Tunicensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera. Matriti. In typographia La Gualda, 1891-1892. 2 vols. (Bibliotheca arabico-hispana, t. 7-8)
- Ibn Hawqal, Abū'l-Qāsim. *Ṣūrat al-ard*. Edited by J. H. Kramers. Leiden. E. J. Brill, 1938.
- Ibn Ḥayyān. *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II*. Translated by Emilio García Gómez. Madrid, 1967.

- Ibn al-Zubayr, Abū Ja'far Aḥmad Ibn Ibrāhīm. *Silat As-Sila, répertoire biographique andalou du XIII^{ème} siècle*. Publié d'après un manuscrit de la bibliothèque Kattāmya à Fès par E. Lévi-Provençal. Rabat: Impr. économique, 1938. (Collection de textes arabes, publiée par l'institut des hautes études marocaines; vol. VII)
- Idris, Hady Roger. *La Berbérie orientale sous les Zirides, X^e-XII^e siècles*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1962. 2 vols. (Publications de l'institut d'études orientales, faculté des lettres et sciences humaines d'Alger; 12)
- Al-Idrīsī. *Opus geographicum*. Sous la direction de l'Institut Orientali de Naples. Leyde: E. J. Brill, 1970-.
- Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1955.
- Lévi-Provençal, Evariste. *Inscriptions arabes d'Espagne*. Leyde: E. J. Brill, 1931.
- Lewis, Bernard. *The Muslim Discovery of Europe*. New York. W.W. Norton, 1982.
- Maimonides, Moses. *Letters of Maimonides*. Translated and edited with introductions and notes by Leon D. Stitskin. New York. Yeshiva University Press, 1977.
- Al-Maqqarī, Abū'l-Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad. *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*. Publiés par R. Dozy [et al.]. Leyde: E. J. Brill, 1855-1861.
- Pryor, J. *Geography, Technology, and War*. Cambridge, 1988.
- Roy, Bernard et Paule Poinssot. *Inscriptions arabes de Kairouan*. Avec le concours de Louis Poinssot. Paris: C. Klincksieck, 1950-. (Publications de l'institut de hautes études de Tunis; v 2, fasc. 1)
- Ruth, Norman. «Some Aspects of Muslim-Jewish Relations in Spain» in: *Estudios en homenaje a don Claudio Sánchez-Albornoz en sus 90 años*. Buenos Aires: Instituto de Historia de España, 1983.
- Shatzmiller, M. «The Legacy of the Andalusian Berbers in the 14th Century Maghreb.» in: Mercedes García-Arenal and Maria J. Viguera (eds.). *Relaciones de la Peninsula Ibérica con el Magreb*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1988.
- Wasserstein, David. *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

Periodicals

- Benaboud, M. «Asabiyya and Social Relations in Al-Andalus during the Period of the Taifa States.» *Hespéris-Tamuda*: vol. 19, 1980-1981.
- Benjamin of Tudela. «The Itinerary of Benjamin of Tudela.» Translated by M. N. Adler. *Jewish Quarterly Review*: vol. 18, 1906.
- Cohen, H. J. «The Economic Background and Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam.» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*: vol. 13, 1970.
- Elshayyal, G. «The Cultural Relations between Alexandria and the Islamic West in al-Andalus and Morocco.»
معهد الدراسات الإسلامية (مدريد): السنة ٢٦، ١٩٧١.
- Lévi-Provençal, Evarest. «Le "Kitâb nasab Quraysh" de Muṣ'ab al-Zubayrī.» *Arabica*: vol. 1, 1954.
- López, R. S. «Alfonso el Sabio y el primer almirante de Castilla genovese.» *Cuadernos de Historia de España*: vol. 14, 1950.
- . «Il Predominio economico dei Genovesi nella monarchia spagnola.» *Giornale storico e letterario della Liguria*: vol. 11, 1936.
- Shatzmiller, M. «Professions and Ethnic Origins of Urban Labourers in Muslim Spain.» *Awraq*: vols. 5-6, 1982-1983.

Conferences

- Ruiz, T. F. «Burgos y el comercio castellano en la baja edad media.» Paper presented at: *La Ciudad de Burgos: Actas del Congreso de Historia de Burgos*. [Valadolid]: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, [1985?].

Theses

- Yarrison, J. «Force as an Instrument of Policy.» (Ph. D. Dissertation, Princeton University, 1982).

الفلسفة

الفكر الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية (دراسة شاملة)

ميجيل كروز هيرنانديس (*)

أولاً: أصل الفكر الإسلامي الأيبيري

١ - المصادر المشرقية للفكر الأندلسي

لقد تم استقرار الإسلام في شبه الجزيرة الإيبيرية ما بين عامي ٧١١م و١٣٩٠م/٧٥٦م. في حين أن حملة الأمير الأموي عبد الرحمن بن معاوية الدالية من أجل التحكم بالعناصر الاجتماعية المختلفة الموجودة (عرب، مغربيون، بربر، سوريون، مستعربون ويهود)، وتنظيمها في إطار ملك عربي - إسلامي، أقر الأسس السياسية والاجتماعية للحكم الإسلامي في الأندلس. حل أن الصراع ما بين أموي قرطبة وعباسيين بغداد، جعل الأولين يسيطرون بعين حذرة إلى كل ما كان يصلهم من «مشرق». وعلى رغم ذلك، كان على الأمير الأموي الرابع عبد الرحمن الثاني، أن ينظم «الادارة» بشكل يتناسب والسمودج البغدادي الذي كان يشكل صورة للموروث السياسي كما أن العلاقات التجارية والأسعار إلى الأماكن المقدسة من أجل أداء فريضة الحج، برزت وصول المستجندات المشرقية إلى الأندلس.

وعند الحديث عن الفكر الإسلامي الأندلسي، نجد أن هناك خمس وسائل ساعدت على دحوئه إلى الأندلس: (أ) الشريعة الإسلامية أو العقيدة، استناداً إلى الأوراعي أولاً ثم إلى المالكي في ما بعد، علماً أن هذا الأخير كان يشكل المذهب الرسمي للعلاقة الأموية وللمراحل اللاحقة؛ (ب) التصوف والرهدة اللذان حظيا بتوفر

(*) ميجيل كروز هيرنانديس (Miguel Cruz Hernández) أستاذ الفكر الإسلامي في جامعة أوتوبوما - مدريد. نشر الكثير في حقل الفلسفة الإسلامية الإسبانية إضافة إلى حقول أخرى من البحث. قام بترجمة هذا الفصل وشيد المحور

لوثائق في فترة مبكرة؛ (ج) الباطنية، حيث نجد نماذج لها ابتداء من سنة ٢٧٢هـ/ ٨٥١م (د) علم الكلام المعتزلي، الذي كان يعرفه الطبيب القرطبي أبو بكر فرج بن سلام (في أوائل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)؛ (هـ) العلوم (علم الفلك، لرياضيات والطب) وفي مراحل تاريخية متأخرة نشأت الفلسفة بمعناها الدقيق وتأسست كحقل قائم بذاته بعد أن تأخرت قليلاً في الوصول والتجذر كما سيظهر في ما بعد.

٢ - المذهب المَسْرِي

يعتبر محمد بن مسرة أول مؤسس للفكر الأندلسي. وقد أطلعه أبوه عبد الله بن مسرة (نومي بمكة سنة ٢٦٦هـ/ ٨٩٩م) على المذهبين الشافعي والمعتزلي فضلاً عن الروحانيات التي أخذها بالشرق.

لقد كوّن محمد بن مسرة (٧ شوال ٢٦٩هـ/ ١٩ أبريل ٨٨٣م - ٨ رمضان ٣١٩هـ/ ٢٠ تشرين الأول/ أكتوبر ٩٣٦م) في معارات جبال قرطبة مجموعة من الأصدقاء والأصحاب الذين كرموا حياتهم للصلاة والتوبة والتكفير. غير أن هذه الجماعة أيقظت شكوك النظام الرسمي، الأمر الذي دفع بابن مسرة إلى أن يقيم بعض السنين في شمال إفريقيا وفي الشرق، وقد عاد مباشرة بعد انتهاء الفترة في عهد الأمير عبد الله، حيث كرم مجموعة يسيرة من الأتباع في معتكفه الجديد. ويعرف أنه ألف كتابين: كتاب التبصرة وكتاب الحروف، (اللذان لم يبق لنا منهما سوى العاوين). هذا وقد أعاد الأستاذ أسبن بالاثيوس (Asín Palacios) بناء فكره، بفضل كتابات صاعد الطليطلي وابن حزم وابن عربي.

إن فكر ابن مسرة عبارة عن تركيب للمبادئ المنزلية المتعلقة بالوحدة الإلهية، والعدل الإلهي، والقدرية مع النظريات والتطبيقات الصوفية، كما عرضها وشرحها ذو النون المصري والسهري، لكن الشكل الذي اتبعه في تفصيلها، إذا كان نشق في الشهادات التي وصلتنا، هو شكل شخصي وأصيل.

فأله هو تلك الذات التي تتميز بالوحدة، بشكل سام جداً لا يفضل أي تشبيه، وتترك الذات الإلهية فقط بواسطة الاتحاد المتشي مع الله. ومن أجل التشبه يقارن ابن مسرة الكون ببناء مكعب، مقعده هو الواحد الإلهي، وجدرانه هي الخلائق؛ وهناك خمسة أعمدة ترمز إلى المراتب الجوهرية الخمس: حجرة داخلية بلا أبواب، ومواد تمثل ادات الإلهية التي لا يمكن إدراكها، ويراد بذلك أن العقل لا يجد أي مدخل لاحتراقها وإدراكها. ولكن من الخارج، هناك عمود مسند إلى الجدران، وهو من الجوهر نفسه الذي تتميز به الأعمدة الخمسة، فإذا تشبث الإنسان به، كان له بمثابة المزرع لتحقيق الاتحاد النشوي الذي يؤدي إلى إدراك الله.

أما بالنسبة إلى الكون، فهو متأصل من المادة الأولية التي يرمز إليها بالعرش،

والتي تصدر عنها سائر الخلائق، ذلك أنه لا يمكن لأية خليفة أن تصدر عن الله نظراً لسمو ذاته. كل الخلائق تتوفر على حقيقتين: الوجود الظاهري أو الحسي والوجود الجوهري لباطني. فحقيقة الوجود الظاهري تتمثل في آدم وإبراهيم ومحمد، أما الحقيقة الباطنية فتتفرّد بها الملائكة، جبريل وإسرافيل وميكائيل؛ فمالك هو المسؤول عن جهنم ورمضان عن الجنة. كما أن هناك أربع ظواهر في الكون: خلق العالم المادي وخلق العالم الروحي، والحفاظ على الخلق واستمرار الوقاية والعناية الإلهيتين بالخلق، والحساب النهائي بالجزاء والعقاب.

تتكون المادة الأولية أو العرش من انعكاس النور الإلهي، الذي يولد أولاً الأشكال السماوية وهي أجسام ضوئية قادرة على استقبال الأرواح الملائكية؛ وأولها العقل الكلي الذي ألهمه الله بالمعرفة الكونية واللامتناهية، وسماه بالكلام الإلهي، أما كتابته فهي النسخ الكلية التي تنشئ الأصل للطبيعة الخالصة.

ينتهي فيض الذات، الذي يصدر عن الله عن طريق الطبيعة الخالصة، بتغطية الفراغ نفسه الذي يتمير به الظلام، وبهذه الطريقة، تظهر المادة الثانية التي تشكل الجسم الكوني والذي يصدر عنه العالم الحادث القابل للفساد، وهو لعالم الذي سطع نور الله عليه من جديد، باعثاً في كل شكل من أشكاله روحاً لا مادية غير قابلة للانقسام، وكل روح من هذه الأرواح تتمير بقدرتها النسبية على تلقي النور الإلهي. ويرجع الفضل في وقايتها إلى الأسس المدعومة التي تمثل في العقل والإلهام بالنسبة للروح ولأكل والشرب بالنسبة للجسم.

وأخيراً فقد زوّد الله المخلوقات بأربع سمات:

السعادة المنفرقة تبعاً لأهداف المخلوق، والسعادة المتبادلة تبعاً لبنيتها وتركيبه، والسعادة الدائمة بشكل يتناسب وإتقان المخلوق ثم السعادة الشرعية تبعاً لرعاة القانون الموضوعي.

إن الله يدرك تمام الإدراك كل ما هو كوني وإلى الأبد، ولكن ليس من أجل ذلك يحدد الأعمال الإنسانية، ذلك لأن قدرته أرادت خلق إنسان حر ومسؤول عن أفعاله.

إن الشرط الإنساني بكونه حراً ومسؤولاً، يجعل الإنسان في حاجة إلى قانون للحياة، يظهر الروح من كل التفاصيل التي تلازمه، نظراً للطابع الحيواني الذي يعبر حياتنا مكابهاً وزمانيهاً. ويحوي قانون الحياة هذا في طياته، للممارسات الصوفية التي تتمثل في تعذيب الجسد، التقوية، الصوم، الصبر، الفقر، الصمت، التواضع، الصلاة، الحب العميري، الإيمان بالله وامتحان الضمير للأفعال الموجبة. وهذه الممارسة الأخيرة هي الأكثر قيمة، لأنها تتيح لنا اكتشاف سائر الأهداف الروحية

لأفعالها، وهذا يزود القانون الروحي الروح الإنسانية بكمال يشبه - وإن كان غير مساو - الروح النبوية؛ إن هذه الالهة تمثل قمة الحياة الروحية التي تتيح للروح الإنسانية بأن تعكس، كمرآة شديدة اللمعان، صورة للحكمة الإلهية، مستعدة للسعادة النهائية وهي لانحداد بالذات الإلهية.

٣ - تلاמיד ابن مسرة

على الرغم من الشكوك المكثرة التي أيقظها للمؤمنين، فإن نجاح تعاليم ابن مسرة كان كبيراً ومن المحتمل أن يكون التشكيك في هذا المفكر قد ظهر في أيام الأمير عبد الله جد الأمير عبد الرحمن الثالث.

لقد أصدر العقبة الرجالي (توفي في سنة ٣٠١هـ/٩١٤م) مرسوم عفرية قاسية جداً، كان على الأمير عبد الله تنفيذه. وبعد موت ابن مسرة أمر عبد الرحمن الثالث بحقوة المسريين ومنابتهم، وهذا دليل على أهميتهم وكثرة عددهم. ويمكن التمييز في المسرية بين حلقتين: القرطبية والبجانية. بالنسبة إلى الأولى فقد كان ينتمي إليها، إلى جانب آخرين، ثلاثة أعضاء من البيت المولدي الرفيع النسب من بني بطوي: الحكم الطيب (توفي سنة ٤٢٠هـ/١٠٢٩م)، وسعيد (توفي سنة ٤٠٤هـ/١٠١٣م) وعبد الملك (توفي سنة ٤٣٦هـ/١٠٤٤م). أما بالنسبة للحلقة الثانية، فنجد من بعض أعضائها، إسماعيل بن عبد الله الرهيني حوالي (٣٢٩هـ/٩٥٠م - ٤٣٢هـ/١٠٤٠م)، وابنه أبو هارون وابنته التي تجهل اسمها و زوجها أحمد، كما أن هناك حفيداً للرهيني اسمه يحيى.

ولم تكن توجد داخل المجموعة القرطبية اختلافات جديرة بالذكر بالنسبة لفكر ابن مسرة، بل على عكس ذلك، فالرهيني كان يعتبر إمام جماعته، ينسب لزكاة أو العشر طبقاً للقانون، بل وأكثر من ذلك، أعلن أنه الوحيد الذي كان يدرك المفهوم الأصلي والبطني للمفكر المسري الذي فسره تبعاً لمنهج اشتراكي، في كل ما يتعلق بالأملاك والعلاقات الجنسية: «كل الأشياء التي تملك في هذا العالم فهي حرام (...)»^(١) والشيء الوحيد الذي يمكن للمسلم أن يملكه هو غذاءه اليومي، كيما كانت وسنة حصول عليه^(٢) وحسب ابن حزم فقد «كان إسماعيل يعتبر الزوج أو العلاقات الجنسية التي تعقد لفترة من الزمن حراماً»^(٣).

(١) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم: الفصل في الثقل والأهواء والمحل وبما يشبهه المل والتحل للشهرستاني، ٥ ج في ٢ (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧ - ١٣٢١هـ)، ج ٢، ص ١٩٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢٦.

٤ - تأثير المذهب المسري وأهميته

لقد أصبح المذهب المسري يشكل القاعدة الأساسية لعكر المتصوفة الحنلي بالأندلس، وأثر بشكل بارز في المدرسة التي سماها آسين بالاثيوس بـ «المدرسة الألمرية» وهي التي اكتسبت نواتها الأساسية قوة جعلت فقهاء ألمرية برعامة البرحي، الوحيديين، الدين تجرأوا على استنكار حرق كتابات العزالي الذي أمر به قاضي قصاة قرطبة ابن حديد. ولقد كان أبو العباس أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله بن العريم، العصور الرئيسي في هذه الجماعة، ولد بألمرية سنة ٤٨٥هـ/١٠٨٨م، وتوفي بمراكش بسبب أكلة باذنجان مسموم سنة ٥٣٦هـ/١١٤١م.

لترك جانباً مبادئه الصوفية الصارمة التي سرهاها في العصور المحصنة لها، وتحدث لها فقط عن المذهب المسري الأفلاطوني الحديث كما يظهر في كتابه محاسن المجالس، ومن تلاميذه الأساسيين نذكر أبا بكر محمد بن الحسين الميورقي، وأبا حكم بن بركان (توفي حوالي ٥٣٦هـ/١١٤١م)، وأبا القاسم بن قسي (توفي سنة ٥٤٦هـ/١١٥١م) وهو صاحب كتاب خلع النملين الذي استعمله ابن عربي.

إن معرفة المدرسة المسرية ضرورية جداً لفهم تاريخ الفكر الأندلسي، وفي استمراريتها في «المدرسة الألمرية» وأثر هذه في فكر ابن عربي، مما جعل دورها أساسياً في التصوف الأندلسي كأداة وصل للمذهب الأفلاطوني الحديث الذي يحدد شكله الحنلي. وعلى الرغم من ذلك، فإن كلاً من البنيات الأفلاطونية الحديثة، التي نسجها بـ «الموسوعية» وكذلك الفلسفة الأندلسية، لن يخضعا لتأثير هذا المذهب، فابن حزم مثلاً، الذي يعد من أعظم المطلقين على الفكر المسري، يرفضه، كما أن الفلاسفة الأندلسيين يجهلون. ورغم إشارة آسين بالاثيوس إلى بعض وجوه الشبه بين المذهب المسري وفكر رامون لول (Ramon Llull)، فإن الأمر لا يبدو أن يكون مصادفة لا أهمية لها، وعلى كل حال فإنها لم تصدر مباشرة عن ابن مسرة، وإنما عن أفكار حنفات المتصوفة الشعبيين مع بدايات القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، المعاصرين إلى حد ما لابن عربي.

ثانياً: حقبة الموسوعات

لقد شهد النصف الأول من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي صبغة جديدة للعكر بعيدة عن الباطنية والتصوف، يصعب جداً إدراجها في المحيط التصدي للعكر الإسلامي سواء في حقل الفلسفة، أو الفقه، أو الباطنية أو التصوف، لهذا فإن طبيعة هذه المؤلفات تدفعني إلى تسمية هذه الحقبة بـ «حقبة الموسوعات»، وتتمي إليها ثلاث شخصيات أساسية: ابن حرم القرطبي، وصاعد الطيطي وابن السيد الطليوسي.

١ - ابن حزم القرطبي أ - حياته ومؤلفاته

هو المؤلف البارز أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ومن المحتمل أن يكون مولدًا، ولد مقرطة في ٧ رمضان ٣٨٤هـ/ ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ٩٩٤م، وكان أبوه وجده «موظفين» في بلاط أموي الأندلس، وكانا دائماً مخلصين لهم من أذى بن حرم إلى السجن والنفي خلال فترة الفتنة التي عقيبت وفاة ابن المنصور الثاني وحليفته ربما قاده حلقه الذي تكوّن في سن الطفولة حيث نشأ بين مساء البيت، إلى إقامة علاقات حب مبكرة مخفية بانسة وربما روّده بالليل إلى شجاعة جدلية حادة، زاد في تطورها انتماءه إلى المذهب الظاهري الذي كان السبب في اصطدامه بالمذهب المالكي السائد، ونظراً للارهاق الذي أصابه من النقاش والجدل اعتكف في دار لأجداده تدعى «Casa Montija» وتقع قرب رلبة (Huelva)، حيث توفي في ٢٨ شعبان ٤٥٥هـ/ ١٥ تموز/ يوليو ١٠٦٣م. وقد ترك لنا مؤلفات استثنائية في قيمتها، وبغض النظر عن التاريخية منها وكذلك الفقهية، هناك مؤلفات أخرى تساعدنا على فهم فكره، وندرجها على الشكل التالي:

- كتاب الفصل في الملل والأهواء والمحل.
- كتاب الأخلاق والسير.
- كتاب الأحكام في أصول الأحكام.
- طوق الحمامة (كتاب حول الحب والعناق).
- كتاب في مراتب العلوم.
- فصل في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها.
- رسالة التوقيف على شارة النجاة باختصار الطريق.
- فصل هل للموت ألم أو لا.
- كتاب لتقريب الحدود الكلام.
- كتاب التحقيق (كتاب شهادات في الرد على ما بعد الطبيعة لمحمد بن زكرياء الراربي).

- كتاب النصائح (في الرد على المعرلة، والمرجئة، والخوارج والشعة)

ب - أصناف العلوم ومراتبها

لقد كان ابن حزم، قبل كل شيء، مؤرخاً رائعاً وفقهياً جيداً وأديباً عظيماً.

وكانت له من خلال عقلية الموسوعية معرفة لا بأس بها بالفلسفة بمعناها القديم، حيث نجده يقول: «إن علوم الأوائل هي:

(١) الفلسفة وقوانين المطلق التي تكلم فيها أفلاطون وتلميذه أرسطو هاليس والإسكندر الأفروديسي، ومن تلاهم واتبع خطاهم. وهذا العلم جيد رفيع المنزلة لأنه مؤسس على المعرفة الهندسية للعالم جميعه، بكل ما فيه من أجناس وجواهر، وأعراص بالإضافة إلى كونه يبحث عن الوقوف على البرهان والشروط الضرورية للبرهان، التي لا يتم التوصل إلى الحقيقة من دونها. إنه علم شديد المنفعة في معرفة جوهر الأشياء والتخلص من ليس مبدءاً لها.

(٢) وعلم العدد وهو علم حسن صحيح برهاني، إلا أن المنفعة به إنما تكون في الدنيا فقط في قسمة الأموال على أصحابها ومحو ذلك.

(٣) علم الهندسة التي تكلم فيها جامع كتاب إقليدس ومن نهج نهجه، وهو علم حسن برهاني، وأصله معرفة نسبة الخطوط والأشكال بعضها إلى بعض، ومعرفة ذلك في شيئين: أحدهما فهم صفة الأملاك والأرض، والثاني في رفع الأثقال ولبناء وقسمة الأرضين.

(٤) وعلم الهيئة: الذي تكلم فيه بطليموس وإبرخس قبله، ومن سلك مسلكهم، أو سلكاً مملوكة، ممن كان قبلهما من أهل الهند والنبط والقبط، وهو علم برهاني حسبي حسن، وهو معرفة الأملاك ومدارها وتقاطعاتها ومراكزها وأبعادها، ومعرفة الكواكب وانتقالها وأعطامها وأملاك تدويرها، ومنفعة هذا العلم إنما هي الوقوف على أحكام الصناعة وعظيم حكمة الصانع.

(٥) وعلم الطب الذي تكلم فيه أبقراط وجالينوس ودبوسقوريدس ومن جرى مجراهم، وهو علم مداواة الأجسام من أمراضها... وهو علم حسن برهاني، إلا أن منفعته إنما هي في الدنيا فقط. ثم ليست أيضاً صناعة عامة، لأننا قد شاهدنا سكان السوادي... يبرأون من عللهم بلا طبيب، وتصنع أجسامهم كصحة المتعالمين وأكثر^(٣).

هذا ويمكن أن ترتب كل العلوم تبعاً لأجناس وحاصيات بعض المجتمعات بصورة تتطابق والجدول التالي:

Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, *Epistola del auxilio divino*, part. trans. (٣)

Miguel Asín Palacios, «Un códice inexplorado del Cordobés Ibn Ḥazm», *Al-Andalus*, vol. 2 (1934), pp 9-11

ج - موقفه تجاه المعرفة

بالنسبة لابن حزم ينقسم الناس إلى مجموعتين متناقضتين أمام المعرفة

فالبعض يتخلى عن كل معرفة علمية ويكتفي فقط بالعلوم الدينية، في حين أن الآخرين يظنون أن المعرفة كلها عقلية. إن عامة الناس من الاتجاه الأول، كما كان الشأن بالنسبة له، إلى أن تعلم طرق الإثبات المطقية، والحمد لله، تمكث من التحكم فيها، في حين أنها لم تزد مطلقاً، تأكيد إيماني السابق^(٤) أما بالنسبة إلى الفقهاء فقد ظلوا يتابعون، بكل أمان طريقتهم المعتادة «مرتدين بصورة آلية حروف المصوص دون فهم معناها ودون الاهتمام بفهمها؛ أو الاهتمام بحل القصص اهتماماً عن فتاوى وأحكام مسبقة دون الرجوع إلى المصادر النصية... لأن همهم الوحيد الحفاظ على ميزانهم ووضعهم الاجتماعي... فضلاً عن أن هذا المذهب يستنكر كل إثبات قاطع، ومن أجل تبرير كرهه لا يقول سوى: منع علينا الجدل. ولكن أريد معرفة من منع ذلك»^(٥) على الرغم من ذلك، فإن دراسة حقائق الشريعة تتطلب التكوين الذي يتوفر عليه الملاسفة الذين «يخصصون عصاره ذكائهم للرياضيات... وبعد ذلك يمزون، تدريجياً، بحو دراسة وصح الكواكب... وكل لطواهر والحوادث الطبيعية و«خوية». ويضيفون إلى ذلك قراءة بعض الكتب الإغريقية، حيث تتحدد القوانين التي تنظم التعليل الشديد التكمير»^(٦). لهذا، فإن «الفلسفة في جوهرها الأساسي، في معناها، في تأثيرها وساية ما تؤدي إليه دراستها، ليست سوى تصحيح أو إصلاح النفس الإنسانية، عن طريق ممارسة الأخلاق الفاضلة والسلوك الجيد في الحياة الدني من أجل تحقيق النجاة في الحياة الأخرى الذي يتأتى بواسطة تنظيم اجتماعي محكم بيئي وسياسي»^(٧).

وبعد شرح وجوب الشرع، وتحديد بعض المبادئ الطبيعية والمبادئ الطبيعية (كالتمييز الحاسم لذات الوجود) ومفاهيم الجسم وحوادثه، يدرس ابن حزم السبب الإلهية وعلم أصول الدين في إطار علاقتهما بالحرية الإنسانية.

د - السلوك الاجتماعي

في الرسالة التي تحمل عنوان: رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق، وهي مؤلف مواز جداً في غرضه له تهذيب الأخلاق لابن مسكويه الفارسي يسطر ابن

(٤) ابن حزم، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩

(٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩١ - ٩٢.

(٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٦ - ٩٧

(٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٤.

حرم مبادئ السلوك الأخلاقي الإنساني الذي يجب أن يكون مؤسساً على توارد الأفعال. إن نهاية كل سلوك أخلاقي تتوقف على تحقيق حياة تسكن النفس وتحقق التوازن فيها، ولكن هذه المبادئ التوعوية، القديمة جداً مثل السقراطية، يميزها ابن حزم بواسطة نطاق تجريته، حيث يقول «إني جمعت في كتابي هذا، معاني كثيرة أودنيها وأحب التمييز تعالى بمرور الأيام وتعاقب الأحوال بما مسحى عر وجل من لثهم بتصريف الرمان، حتى أنعمت في ذلك أكثر عمري»^(٨)، مضيقاً هذوياً رواقياً (Stoic) إلى المبدأ الأرسطي «توجد الفضيلة ما بين الإفراط والنقص، الأطراف مدمومة أما الفضيلة التي توجد بينهما فهي محمودة، ما عدا العقل الذي لا يتسع لرذيلة مفرطة».

يعتبر ابن حزم أن الاعتدال في كل شيء هو قانون الحياة الذي يؤدي إلى السعادة.

لقد كان بإمكان التصور الأخلاقي السالف الذكر أن يؤدي إلى نوع من الأخلاق المشددة، لكن ابن حزم يعدله عن طريق التوازن الذي يظهر في كتابه السابق، وبخاصة كتابه طوق الحمامة، حيث يتمحور الحب حول وحدة النفوس التي توجد مفسمة ومجنونة، وأية حركة تعني الحب الأسمى لله مثل الحب الإنساني، في هذه الأحوال، فإن اجتذاب الحب «هياة عن بعض الأحداث ذات جذب جسدي وانفاق لا يذهب بعيداً عن المظاهر المادية»^(٩)، ولكن تظهر في هذا الجذب خمس رتب تدريجية. عدوية، وانسجام، وحسن، وجمال ورشاقة، وقد عرّف الجمال بأنه «شيء ليس به في اللغة اسم يعبر به غيره، ولكنه محسوس في النفوس باتفاق كل من رآه، وهو يرد مكسور على الوجه وإشراق يستميل القلوب نحوه»^(١٠). وهكذا تتدرج المحبة انطلاقاً من «الاستحسان وهو أن يتمثل الناظر صورة المنظور حسنة أو يستحسن أخلاقه. وهذا يدخل في باب التصديق، ثم الإعجاب، وهو رغبة الناظر في المنظور إليه وفي قربه، ثم الألفة وهي الوحشة إليه متى عاب، ثم التكلف، وهو غلبة شغل البال به، وهذا النوع يسمى في باب العزل بالعشق، ثم الشغف، وهو امتناع النوم والأكل والشرب إلا اليسير من ذلك، وربما أدى ذلك إلى المرض أو إلى التوسوس أو

Abū Muhammad 'Alī Ibn Ahmad Ibn Hāzim, *Los caracteres y la conducta*, tratado de (٨) moral práctica por Abenahzām de Córdoba; traducción española por Miguel Asín Palacios (Madrid, 1916).

Abū Muhammad 'Alī Ibn Ahmad Ibn Hāzim, *El Collar de la Paloma. Tratado sobre* (٩) *el amor y los amantes*, traducido del Árabe por Emilio García Gómez (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones; Rivadensyza, 1952), p. 80.

Ibn Hāzim, *Los caracteres y la conducta*, p. 58; trans. p. 89.

(١٠)

إلى الموت، وليس وراءه منزلة في تنامي المحبة أصلاً^(١١).

وفي إطار البعد السياسي للسلوك الاجتماعي، تميز ابن حزم بعريضة قوية، كما أنه كان من أنصار الشكل التقليدي للإسلام، وكذلك شرعية الحكم الأموي، ومع ذلك فإن تجربته السياسية جعلته يؤجل الشرعية الأصلية لتفادي مخاطر الفتنة التي عايشها.

٢ - صاعد الطليطلي

هو القاضي أبو القاسم بن صاعد، المعروف بصاعد الطليطلي، ولد بالمرية سنة ٤١٩هـ/١٠٤٩م، وهو صاحب كتاب طبقات الأمم، وهو مؤلف ذو أهمية قصوى لمعرفة الثقافة الأندلسية في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي إلى حدود القرن الرابع الهجري/ الحادي عشر الميلادي، ويتضمن إشارات لأول مرة إلى المفكرين اليهود الأندلسيين وبصفة خاصة ابن جبيرول.

أما الفصول التي تهتم بالقدماء والمشاركة فتجد أصولها في المصادر الشرقية التقليدية، لكن المتعلقة منها بالأندلس تروى عن مصادر محلية، فغالباً عن بعض الملاحظات الشخصية. ويظهر أن الفيلسوف الوحيد الذي كان يعرفه هو الكندي، ويرى أنه لا يوجد أي أندلسي، إلى حدود زمانه كان يمارس بشكل حقيقي علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة، في حين يذكر كتاباً كثيرين اهتموا بالمنطق (سعيد بن فتحون السرقسطي، وأحمد بن حنبل بن حفصون، وإسماعيل بن بدر، الذي كان يلقب بإقليدس الأندلسي، وابن بعونيش الطليطلي وغيرهم)، كما أنه ذكر أربعة دارسين لعلم الطبيعة (ابن الفوال السرقسطي، وأبو الفضل حسداي، الذي درس رسالة السماء (De Coelo)، وابن السباش البجاني وأبو هاجر). ويقول الطبيب والرياضي الكرمانلي بأنه لما رجع إلى الأندلس، أحضر معه الرسائل المعروفة برسائل إخوان الصفا، ولا ندري إن كان قد أحضرها أحد قبله إلى الأندلس...، رغم معرفته الصعبة بعلم الفلك والمنطق...، في حين لم يكن ينافس أحد في العلوم النظرية في الأندلس بأكملها^(١٢).

٣ - ابن السيد البطليوسي

ولد ابن السيد ببطليوس سنة ٤٤٤هـ/١٠٥٣م، وعاش في سني رزين (Teruel) (Albarracín)، وطليطلة وسرقطة، وتوفي ببلنسية سنة ٥٢١هـ/١١٢٧م.

إن تكريمه الفلسفي مبني على الرسائل السالمة الذكر، وهي رسائل إخوان

(١١) المصدر نفسه، ص ١٥٦ لترجمة ص ٨٥.

(١٢) قـارن: Miguel Cruz Hernández, *La Recepción de los «falsafas» en al-Andalus*.

Problemas críticos (in Press).

الصفا، لكنه يبقى الأندلسي الذي يستشهد بأقوال الفارابي مثبتاً معرفة مطلق هذا لعيسوف، ذلك أنه ألقى مسألة تتعلق بـ: هل خطأ الفارابي أم لا في عده للعقول الأرسطية الثلاثة^(١٣) ومن بين مؤلفاته يجب ذكر: كتاب الاستبصار، في إطار تعينه على دليل الكتاب لابن قتيبة، كتاب الفطنة الثابتة الذي يتعلق بالأساس التي تحدث اختلاف الآراء في الإسلام، ثم كتاب للسائل وبصيرة خاصة كتاب الحقائق

وقد كسب له، مثل ابن حزم، فكرة ثابتة بالفلسفة، مدعومة بمعرفة الخيرية للفارابي، التي يعتمدها بمثابة حب للمعرفة. ويرجع الفضل في توفيقه الفلسفي إلى الرسائل التي سبق ذكرها، ولكنه كان أكثر وضوحاً من ابن حزم في تحليله لبلدان الإلهية وعدم أصول الدين، ونشأة المخلوقات ودرجات النفس والعقل. ويعتبر أن السعادة تتحقق عن طريق العقل المكتسب، علماً أن الإنسان، بحكم طبيعته، يملك فقط قدرات وقابليات تهيئ له إمكانية اكتساب السعادة، لكن إذا أدرك ماهيته والمكانة الخاصة به في الكون، سيجتهد الجادة، وبذلك يكون سعيداً^(١٤)

٤ - تطور المنطق

لقد ترك لنا صاعد الطليطلي أسماء بعض المناطق الأندلسيين الأوائل، فبين حزم يثبت معرفة هذا العلم، في حين ترك لنا ابن السيد بعض المسائل المنطقية في رسائله. لكن يظهر أن أول كتاب يتعلق بالمنطق الأندلسي هو كتاب تقويم اللهن لصاحبه أبي الصلت أمية الذي ولد بدانية سنة ٤٠٦هـ/١٠٦٧م، وسكن بإشبيلية، ومصر والإسكندرية، وتوفي بالمهدية (تونس) سنة ٥٢٩هـ/١١٣٤م. ويظهر أن عنوان الكتاب يتجنب اسم المنطق، ذلك أنه لم يكن ليسر العلماء المالكيين الأندلسيين، وهو مأخوذ من كتاب تقويم الصحة للطبيب أبي الحسن بن بطلان، وفي تقديمه لمؤلفه، يشرح أبو الصلت محتواه: «أولاً، وضعت في الفصل الأول تلخيصاً مرجحاً للرسالة المتعلقة بالأفكار الخمس الكونية؛ وفي الفصل الثاني درست رسالة الأجسام عشرة، وفي الفصل الثالث الرسالة المتعلقة بالتأويل، وفي الفصل الرابع حول القياس، والفصل الخامس حول البرهان. وقد وضعت في جدول بياني الوجوه الثلاثة للقياس، حادثة ومركبة في مواه الثلاث، التي بواسطتها يسهل انهم أثناء الدراسة^(١٥)». وباستثناء الجداول الإجمالية الاثني عشر السابقة الذكر، فإن

(١٣) قسار Miguel Cruz Hernández, *Filosofía hispano-musulmana*, Asociación española para el progreso de las ciencias, historia de la filosofía española, 2 vols. (Madrid, 1957), vol. 1, p. 310

(١٤) Miguel Asín Palacios, «Ibn al-Sid de Badajoz», *Al-Andalus*, vol. 5 (1940), p. 528.

(١٥) Yūsuf Ibn Muḥammad Ibn Ṭūmāz, *Introducción al arte de la lógica*, texto árabe y traducción española por Miguel Asín Palacios (Madrid, 1916), pp. 5-6, trana., pp. 57-58.

كتابه لا يتعصر جديداً لا نجده في المؤلفات الشرقية المعروفة.

ثالثاً: ابن باجة

١ - حياته ومؤلفاته

هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ بن باجة، يلقب في العرب بـ «Avempace»، ولد بسرقسطة حوالي سنة ٤٦٢هـ / ١٠٧٠م، وتوفي بفاس سنة ٥٢٣هـ / ١١٣٨م، سكن سرقسطة، والمرية، وغرناطة، وإشبيلية (حيث سجن وأطلق سراحه ويعود الفضل في إطلاق سراحه لتدخل ابن رشد الجدل، وهو جد لفيلسوف ابن رشد)، وسكن أيضاً جيان وفاس. ويقال إن وفاته كانت بسبب أكله بأذجاناً مسموماً دسّه له أعداؤه من أدباء البلاط وأطبائه.

كتب عدة مؤلفات بقي منها ٣٧ مؤلفاً، ومن بينها يجب ذكر شروحاته المطولة لمؤلفات مختلفة لأرسطوطاليس وأقليدس وجالينوس والعارابي. ومن أهم مؤلفاته، وأكثرها أصالة نذكر ثلاثة وهي: رسالة الوجود، ورسالة في اتصال العقل بالإنسان، وتدبير الموحّد، وهي أشهرها على الإطلاق.

٢ - المعرفة الإنسانية

تختل مشكلة المعرفة العمق في فكر ابن باجة، ذلك أن الإدراك يتوقف، بصورة آلية على الأشكال المحسوسة، لكن تحقيقه النهائي يحتاج إلى تعاون العقل العاقل، شيء حارّي، سموي، دائم وأزلي. كما أن المعرفة التأملية المحققة هي الجوهر الذي يقود لإنسان نحو نهايته الأخيرة.

لقد طوّر ابن باجة، الذي كان متأثراً بصورة كبيرة بالعارابي، وذا معرفة كبيرة بمؤلفاته، فكره، مطلقاً من فكرة العالم ومتجهاً نحو مثالية مجتمعة خيالي يحكمه عادلون. وعلى الرغم من اختلاف الوظائف والأعمال الإنسانية، فالإنسان بشكل وحدة جهرية يقودها محرك نفسي عقلي يترأس الأجهزة الطبيعية، المستنعة والروحانية، أوبها الروح الساعية التي ثالكت نفسها منذ اللحظات الأولى من نشأتها والتي تشكّل قوتها مصدر الجنين وتطوّره؛ «تتمو هذه الأنشطة كذلك في لبات منذ بداية وجوده». عندما يخرج الجنين من رحم أمه يعطي مغزى لوجوده، إذن فهو يشبه الحيوان غير العاقل الذي يتحرك بجنون، يتمنى ويشتهي^(١٦)، أي أنه عند

Avempace, *El Régimen del solitario*, edición y traducción de Don Miguel Asín (١٦)

Palacios, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Miguel Asín. Escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada (Madrid, 1946), p. 50; trans. p. 85.

الولادة يستقبل الإنسان القدرات الحسية، إلا أنه يتم التحكم فيها من قبل القدرات العقلية التي تقود نحو النمو التجريدي.

ويتحقق التجريد عن طريق ثلاث خطوات أساسية:

أ - معرفة الأشكال الروحية للمخيلة.

ب - بواسطتها يتم بالفعل إدراك المعقولات.

ج - وهي اللحظة الثالثة تتم للوحدة مع العقل الفاعل.

في اللحظة الأولى، ترتبط المعرفة بالمعطيات الحسية؛ وفي الثانية، تلمس المادية الموروثة في غليظة المخيلة. أما في الثالثة، فإن الموضوع والهدف يتحولان إلى شيء واحد وإلى جنس عقلي دقيق، فيتحقق بذلك أعلى درجات الكمال الإنساني. وهكذا فإن المعرفة المشتركة بين الناس، تشبه فكرة إنسان يوجد في ظلام المعرفة الأولوية، أما المعرفة الخاصة بالحكماء والخبراء فتشبه الإنسان الذي يوجد عند مدخل المغارة؛ فالحكماء فقط هم الذين يملكون المعرفة الخاصة هؤلاء الذين يستطيعون التحديق في الشمس، والخروج إلى ضوءها من ظلام الكهف.

إن العمليات الخاصة بالإنسان في إطار علاقته باكتساب الأشكال العقلية، يمكن أن تكون سبباً في ظهور أربع مجموعات من الأفعال:

- العمليات التي تنتهي باكتساب الشكل الخالص للجسم الإنساني، كالأكل والشرب... الخ.

- لعمليات التي تنتهي بكمال هذا الجسم والتي يمكن أن تحدث في «خس المشترك (كالأناقة في اللبس...)» في القوة المخيلة (كاللعب والملاذات العفيفة) وفي الفكر (كالدراصة والتعلم).

- العمليات التي تنجبه نحو اكتساب العلم؛ وهي عقلية خالصة

- العمليات التي تبحث عن الروحانيات الخالصة، أو الوحدة المطلقة بالعقل الفاعل، وهي عمليات تخص العالم الحقيقي.

وعند وصف هذه العمليات، يقلل ابن باجة من دور العقل السلي، الذي يظل وكأنه مستوعب من طرف العقل بالملكة، كما هو الشأن بالنسبة إلى العقل بالفعل، حيث يضم بشكل شبه مطلق العقل الفاعل. الواقع أنه يظهر أن عملية العقلية تنحصر في نمطين من العقل: العقل النظري والعقل الفاعل.

بالنسبة إلى الأول فهو محدث قابل للفساد، واحد وشخصي، أما الثاني فهو أولي، غير مادي، كلي ومشترك، هذه الحركة بأكملها متجهة نحو وحدة العقلين، وهو العمل الأكثر أهمية بالنسبة إلى الحياة الإنسانية، كما أنه يمثل هدفها الأعلى.

٣ - الأخلاق والطريق نحو الكمال

من أجل الوصول إلى أعلى هدف في هذه الحياة الإنسانية، يحتاج الإنسان إلى تنوع طريق مستقيم على بعد متساو من طرفين ضارين. فالتناس يقسمون إلى ثلاث مجموعات وفقاً لاستعمال أدواتهم الطبيعية:

أ - الفاسدون الذين يتحددون عند الاستعمال المفرط لقدراتهم، نظراً لتجاوزهم الحدود.

ب - الحسناء والمترددون الذين يعطلون قدراتهم، بسبب قلة هذه القدرات أو عدم توظيفها.

ج - لثرون الذين يوظفون هذه القدرات بشكل معتدل، بحيث لا يخطرون بصحتهم الحسية والذهنية وحياتهم إلا في الحالات القصوى.

أما في ما يتعلق باستعمال الوسائل غير الطبيعية (المصطنعة)، فيمكن التعبير كذلك بين ثلاث مجموعات:

- المسرفون الذي يبدون هذه الوسائل.

- البعلاء الذين يذخرونها بنسك شديد إلى أن تصبح غير مفيدة.

- المعتدلون الذين يحصون بها لتوظيفها في اللحظة المناسبة.

على كل حال، فإن الأفعال الإنسانية مركبة، ومن أجل إثبات حقيقتها يحتاج الأمر إلى معرفة أهدافها؛ لهذا فعملية ربطها بمفهوم اللذة تعتبر من الوسائل الناجعة لترسيخها وإقرارها. فإذا كان هدفها هو النعمة الحسية، فإن العمليات الإنسانية، لا تعدو أن تكون عمليات أنانية، وتنفرد صاحبها إلى الفساد. أما إذا كانت العاية هي اجتهاد والعمر، رغم وجاهة هذه الأفعال، فإنها لا تستطيع بلوغ مثابة الحكيم، يبقى فقط لهدف من البحث عن المعرفة والحكمة من أجل لذة الحقيقة التي يعثر عليها في لوحدة مع العقل الداعل، هي علامة الفضيلة القصوى

٤ - المجتمع المثالي

يطرح المثال الأعلى للحكيم صعوبات كبيرة عند تحقيقه، لكن وضع الإنسان النهائي داخل مجتمع غير مناسب يبقى من أخطر هذه الصعوبات.

فابن باجة الذي يستعمل مؤلفات الفارابي المتعلقة بالمجتمع المودجي والمجتمع الفاسد، وفي الوقت نفسه يعاني مشاكل أمه الاجتماعية، اهتم بمشكل عويص في إطار تدبير المتوخد، حيث حلل النية الاجتماعية، السلوك الاجتماعي وكذا الطرق المأجعة، رغم كل القائص، لتحقيق سعادة الإنسان الهائية. وبما أنه شكك في إمكانية وجود جيل مستقبلي داخل المجتمع، فقد لجأ ابن باجة إلى تصور المتوخدين

«مضطربين للعيش داخل المجتمع الناقص من غير أن يتأثروا بعساده. فكيف هو شأن بالنسبة إلى الحقول المعطاة بشجيرات ملتحمة والتي تثبت في بعض الأحيان وروداً ناعمة ونطيقة، يظهر داخل المجتمع العاسد هؤلاء التوحيدون الذين يبحثون عن الكمال، ويسميتهم بالبراعم، ليس فقط بسبب ظهورهم الغريب والمحرل، بل باعتبارهم أمل مستقل زاهر لمجتمع أصل.

هدد ويهتم المؤلف السالف الذكر بالنكوبين والصالح، وفي هذا الاتجاه يشكل دواءً روحياً (تدبير الذي يعني «السق العلاجي») والذي يطرح إمكانية وجود مجتمع مستقل، خبلي ونمودجي، حيث لن تكون هناك حاجة إلى «أطباء» و«حسم»، نظراً لعياب الرذائل التي ستقصي على الأمراض، ولا إلى «أطباء الباطن» أي القصة، لأن سكان المجتمع لكامل سيبحثون فقط عن الكمال الأسمى ولن يسقطوا في الذنوب ولن يتأثروا بالأهواء الأنانية

٥ - التقدير والتأثير

إذا عتمدنا على التسلسل التاريخي الدقيق، نجد أن فكر ابن باجة يمثل تقبلاً متأخراً للفلسفة الشرقية، وبخاصة فلسفة الفارابي، ورغم ذلك فهو يضيف عنصرين هادلاً على إثراء مبادئ أستاذه الشرقي

يشكل العنصر الأول تصور الحياة النظرية لدى الحكيم، والثاني يتعلق بطريقته الخاصة في فهم المجتمع المثالي، ومظام أعضائه الحاضرين والمقصودين داخل المجتمع العاسد.

لقد كان تحليل الفارابي للمجتمعات الناقصة (العاسدة) وصحاً، وصعباً وحقيقياً، بكن نمردجه المتملق بالمدينة الفاسدة لم يعد ممكناً فابن باجة اتبعه في جفائه وتشهيره بالمجتمع الحاصر، لكن في عمقه لا يظن أنه من الممكن وجود مجتمع في ظل مستقبل متوقع.

لقد تأثر كل من ابن طفيل، وابن رشد وكذا ابن ميمون بفكر ابن باجة، مع أن الأخير، وبخاصة ابن رشد، لهم بعض التحفظات تجاه فلسفة ابن باجة، وربما أن تأويلات ابن رشد ليست صحيحة في بعض الحالات، في حين نجد أن وضعية ابن ميمون متفوية جداً مع وضعية ابن باجة، الذي يشكل، إلى جانب الفارابي، المصدر الأساسي، للمعكر اليهودي. وعلى الرغم من قلة التراجم الخاصة بابن باجة، فقد استفاد المعكر اللاتيني من فلسفته. وهكذا نجد أن الفديس توما الإكويسي يستعمل بعض أفكار ابن باجة ضمن تصوّره اللاهوتي، حيث قام بتوحيدها في إطار عناصرها المشتركة بأفكار ابن ميمون، وبخاصة تلك التي أصاب فيها، بل قام بتفريدها من أفكار ابن ميمون

رابعاً: ابن طفيل

١ - حياته ومؤلفاته

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل، ولد بوادي آش (غرناطة) قبيل سنة ٥٠٤هـ/١١١٠م. وتعرف أنه مارس الطب في غرناطة، وكان طبيباً وليها؛ وقد قادته شهرته إلى شغل هذا المنصب، وكذلك منصب كاتب أبي سعيد، بن السلطان الموحد الأول عبد المؤمن، عندما كان والي سبتة. وحوالي سنة ٥٥٩هـ/١١٦٣م شغل منصب طبيب البلاط ووزير السلطان الموحد الثاني يعقوب بن يوسف. وفي سنة ٥٦٥هـ/١١٦٩م قدم ابن رشد لدى البلاط للموحد، علماً أنه سيحلّعه في منصب لطبيب سنة ٥٧٨هـ/١١٨٢م، واستمر يشغل منصب الوزير إلى أن توفي سنة ٥٨١هـ/١١٨٩م، ونظراً لتقديره وشهرته الكبيرتين، فقد حصر السلطان الموحد الثالث المنصور يوسف بن يعقوب جنازته.

لقد ألف ابن طفيل كتاباً مختلفة حول علم الهيئة والطب، كما أنه يُحتفظ بفاس بمخطوط تسميه بـ «أرجوزة في الطب لابن سينا» لكن الذي وهبه تلك الشهرة العالية هو كتابه رسالة «حي بن يقظان» الذي جعله يعرف في الغرب بـ «*The Autodidacta Philosophera*».

٢ - تكوينه واتجاهه الفكري

لقد كان ابن طفيل عالماً كبيراً بتطور الفكر الأندلسي، حيث كتب في هذا الصدد: «ولا تظن... أن أحداً من أهل الأندلس كتب شيئاً فيه كفاية وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل المطرة الفائقة قبل شيوخ علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقدروا على أكثر من ذلك، ثم خلف من بعدهم حلف زادوا بشيء من علم المنطق فنظروا فيه... ثم خلف من بعدهم حلف آخر أخذوا منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أنف ذهاً ولا أصبح نظراً ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ (ابن باجة) ... مع أبي لم ألتق به شخصياً»^(١٧).

يعتبر ابن طفيل المفكر الأندلسي الأول الذي كان يعرف كتب ابن سينا ويستعملها على نطاق واسع، مثل كتاب الشفاء، أو على الأقل مقدمة منطق المشركين

Muhammad Ibn 'Abd al-Malik Ibn Tufayl, *Hayy ben Yaqdhan, Roman* (١٧)

philosophique d'Ibn Thofail, traduit par Leon Gauthier, 2^{ème} éd. rev. augm. et complètement remaniée (Beyrouth, Imprimerie catholique, 1936), pp. 5-6.

ورسائل حي بن يقظان، سلامان وأيسال والطير: وقد أخذ من المؤلفين الأولين أسماء شخصيات كتابه، وكذلك بعض أفكاره، لكن الأمر لا ينطبق على حكايات «بن سيبا» فضلاً عن أن ابن طفيل قد أضاف إلى فكرة الوجود الواجب الوجود المقتضية من مؤلف غير مشور لاس سيبا والذي يحمل عنوان الحكمة المشرقية «هي ما يتعلق بكتابات أرسطوطاليس، فقد تكلف الشيخ أبو علي (ابن سينا) بشرح مصمومه لنا، ويتبع طريقة فلسفته في كتاب الشفاء، ويقول في مقدمة هذا الكتاب، في نظري أن الحقيقة (المطلقة) هي شيء مختلف عن الذي يطرحه هذا الكتاب الذي وضع اتباعاً لمبادئ المشائين، لهذا فالذي ينبغي معرفة الحقيقة الخالصة فعليه قراءة كتاب الحكمة المشرقية»^(١٨).

٣ - «حكاية» حي بن يقظان

لقد سعاد ابن طفيل ينسق كتابات ابن سينا «الرمزية»، وذلك من أجل توفيقها مع السياسة الموحدة ذات الاتجاه التقليدي (النقلي) بالنسبة إلى عامة ساس، والتي لا تحوّل حرية الفكر للعالم، ما دام لا يستطيع نشر أفكاره للعامة ولا يشير الفضائح، وكذلك لاتباعه طريقة الباطن الفلسفي، حيث نجده يقول: «هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار عن حجاب لطيف يهتك سريماً لمن هو من أهله ويتكلم من لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعداه»^(١٩)، والحكاية التي استعملها هي كالتالي.

يظهر حي بن يقظان مهجوراً في جزيرة حالية من الناس، سواء بسبب تولد تدفائي أو لكونه ابن حب شاد لإحدى الأميرات، والتي، لسبب من الأسباب، وصحته في نابوت وتركته في المياه، وقد جلب بكاء الطفل ظبية، فقدت هي الأخرى صغبرها، لهذا تكلمت بإرصاده وتبينته، دون أن يتلقى أية لمة من أي أحد، بحيث إن عقله يدفعه، تدريجياً، لمعرفة ضرورة العيش، محاولاً فهم الكون والحياة إلى أن توصل إلى فكرة وجود كائن متعال، حائق كل شيء، واهب الحياة والذي من أجله يجب أن يوجه فكره. وكان يمارس، في جزيرة مجاورة، دين مشر به رسول موحى إليه من «الله»، وكان يعيش فيها سلامان وأيسال؛ فهذا الأخير كان «أشد غوصاً في البطن وأكثر عشراً على الماء»، في حين كان سلامان أكثر احتفظاً بالظاهر»^(٢٠). هذا، وعندما وصل أيسال إلى جزيرة حي بن يقظان، التقى به وعنده كيف يتكلم، ورأيا أن مبادئهما متفقة، لكن عندما رحل حي بن يقظان إلى الجزيرة المجاورة التي يحكمها سلامان، انتقص سكانها عن قبول المعنى الحقيقي للحكمة المطلقة، وقد كانت هناك مسألتان أثارتا إعجاب حي بن يقظان «الأولى»، هي أن ذلك الرسول كان

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

يستعمل وموراً عند حديثه مع الجمهور... كما أنه امتنع بشكل جد واضح عن كشف الحقيقة والثانية، أنه التزم حدوداً في بعض التعاليم والعروض الطقوسية، ساعماً بذلك بمرصة اكتساب الثروة^(٢١)، وهذا واضح في جوابه الذي سيأتي من بعد حيث يقول إن الحكمة المطلقة خاصة بالحكماء، في حين يجب على العامة «ملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض في ما لا يعيهم، والإيمان بدعائهم والتسليم بها، والإعراض عن الدع والأهواء، والاعتدال بالسلف الصالح، وتجنب محدثات الأمور»^(٢٢)، فالموافقة الجوهرية توجد فقط بين العقل وروح الشريعة وليس بين العقل واعتماد العامة.

٤ - المعارف «العلمية» والفلسفية

تسمح حكاية حي بن يقظان لأبن طميل، بمرص معارفه «العلمية»، وبخاصة النظريات لإحباتية منها كإمكانية التولد التلقائي، وأصل الجبين الإنساني وتطوره انطلاقاً من مادة خفية ومتجانسة «حدث فيها شبه فقاعات الغليان لشدة لزوجتها وحدث في الوسط منها فقاعة صغيرة جداً منقسمة إلى قسمين بينهما غشاء رقيق بمثابة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق»^(٢٣) بالجسم الحي. وعند تقبلها للحركة «تتكون بإزاء تلك الحجرة فقاعة أخرى منقسمة إلى ثلاث حجيرات تفصلها أغشية حجب لطيفة ومسالك نافذة وتحتل بمثل ذلك الجسم الهوائي الذي امتلأت به الحجرة الأولى لا أنه أنطف منه»^(٢٤)، وكاستمرارية لذلك تتكون فقاعة ثالثة، وانطلاقاً من هذه الفقاعات الثلاث، وعلى أثر انقسام هذه الخلية، يصف أصل، واحتلاف أعضاء الحنين. وبعد ذلك يستعمل الاتجاه التطوري لشرح النمو النفسي للإنسان وكذلك الانتشار التطوري للمقوى الروحية.

إذن، فمعارف الأولى التي يتوصل إليها حي بن يقظان والإنسان بصفة عامة هي كلاً من المهارات الناتجة عن التجربة، بعد ذلك تأتي الطبيعية، وأخيراً المأهدة الطبيعية.

وهكذا يتوصل إلى معرفة النفس مدرجاتها الثلاث المتعاقبة: الحسية، والعقلية، وهذه الأخيرة تستطيع إدراك فكرة الانتماء إلى الكون وألله الذي يتحكم في كل شيء، المحرك الأول والعلة الأخيرة، وذلك بتحليل الخاصيات الإلهية الأساسية.

(٢١) «مصدر نفسه» ص ١١٥.

(٢٢) «مصدر نفسه» ص ١١٧.

(٢٣) «مصدر نفسه» ص ٢٢.

(٢٤) «مصدر نفسه»

٥ - الحكمة كوحدة مع الحقيقة المطلقة

عند أدرك حي بن يقظان وجود الله «تبين له أنه أدركه بذاته ورسخت المعرفة به عنده فتبين له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني لا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام وأن كل ما يدركه من ظواهر ذاته من الجسمانية، فإنها ليست حقيقة ذاته وإنما حقيقة ذات ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود الواجب لوجوده»^(٢٥)، وبمطلقاً من تلك اللحظة، اختار الطريق الوحيد، مخصصاً كل الأفعال الأساسية إلى ما هو واجب.

٦ - المعنى والتأثير

يشكر فكر ابن طفيل استمرارية متأخرة لفلسفة ابن سينا، وطريقاً ثانياً بين التأويل الباطني الجذري للسهروردي والتأويل الأرسطي الذي ستهجه فلسفة الكلام اللاتينية في ما بعد. وعلى الرغم من أن المعطيات التاريخية تثبت علاقة ابن طفيل وابن رشد، فإن فكر هذا الأخير لا يتبع ابن طفيل. ومهما كان السبب، فإن لفيلسوف لقرطبي الذي سيوجه انتقادات لابن سينا، لا يدرج ابن طفيل ضمنها، باستثناء تصوّره الخاص بالعلاقات الكائنة ما بين الحقيقة العقلية والحقيقة الشرعية، حيث نجده يحطم موقف ابن طفيل.

على كل حال، فإن «رواية» ابن طفيل «الفلسفية» تمثل جهداً جديلاً أمياً في ميدان التجربة والعقل، قليلاً ما كان يتوصل إليه في ذلك الحين.

هذا وقد كانت فلسفة الكلام اللاتينية الوسيطية تجهل تماماً مؤلف ابن طفيل الذي ترجمه موسى النربوني (Moïses de Narbona) إلى العربية سنة ١٣٤٩م، والذي سيشره بوكوك (E. Pococke) مصححاً بترجمة لاتينية تحمل عنوان *Philosophus Autodidactus* سنة ١٦٧١م، وقد عرف نجاحاً مفاجئاً في العالم الغربي في ذلك الحين. وترجم إلى الهولندية سنة ١٦٧٢م، وإلى الإنكليزية سنوات (١٦٧٣، ١٦٧٤، ١٦٧٨م)، وإلى الألمانية سنتي (١٧٢٦، ١٧٨٣) وفي سنة ١٩٠٠، نشرت الطبعة النقدية مرفقة بترجمة غوتسه (Gauthier) إلى الفرنسية، التي أعيد طبعها عدة مرات، كما أنه ترجم إلى الروسية سنة ١٩٢٠م، وإلى الأردية سنة ١٩٥٥م، وإلى العارسية سنة ١٩٥٦م، وترجم مرتين إلى الإسبانية سنتي (١٩٠٠، ١٩٣٦). وقد أشار بعضهم إلى تشابه رواية كل من ابن طفيل ودوقو (D. DeFoe)، التي تحمل عنوان *Robinson Crusoe El Crítico* وكذلك إلى تشابهها مع بداية رواية ليلسار عراسيان (Baltasar Gracián).

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٨.

خامساً: ابن رشد

١ - حياته ومؤلفاته

لقد وصل الفكر الأندلسي بل والفلسفة الإسلامية بأكملها إلى أعلى مستوياتها مع ابن رشد، والاسم اللاتيني لابن رشد، من خلال النطق الإسباني - العربي هو Abén Rochd. وتاريخ أسرة بني رشد (ربما يكونون من أصل مولد) موثق على الأقل لخمس أجيال. وقد كان أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد أول شخصية برزت في هذا البيت، ويلقب بالجد (وذلك من أجل تمييزه عن حفيده ابن رشد الذي كان يحمل الاسم نفسه)، وقد عاش ما بين ٤٥٠هـ/١٠٥٨م و٥٢٠هـ/١١٢٦م، وكان فقيهاً مهماً جداً وصاحب مؤلفات مختلفة حول الفقه المالكي ما زالت موجودة. حظي بتقدير كبير من قبل البلاط المرابطي الذي وجه إليه، في الكثير من الأحيان، انتقادات جريئة، كما أنه شغل منصب قاضي الجماعة بقرطبة، فضلاً عن أن ابنه (والد الفيلسوف ابن رشد) المسمى بأبي القاسم أحمد بن محمد بن رشد (٤٨٧هـ/١٠٩٤م - ٥٦٤هـ/١١٦٨م) شغل هو الآخر منصب قاضي الجماعة بقرطبة. ولد ابن رشد (Averroes عند العرب) بقرطبة سنة ٥٢٠هـ/١١٢٦م، وتوفي بمراكش يوم الخميس ٩ صفر سنة ٥٩٥هـ (الموافق لـ ١٠ كانون الأول/ديسمبر ١١٩٨م). ويحتمل أن يكون بسبب التهاب لمفاصل المزمع الذي كان يعانيه. هذا، وقد كانت له معرفة جيدة بالقرآن، وسلموم الإنسانية العربية، والفقه، والفلسفة، والطب وعدم الكلام. ومن الأكيد أن ابن طميل قدمه لدى البلاط الموحد سنة ٥٦٨هـ/١١٦٨م، فولي مباشرة بعد ذلك قاضي اشبيلية، وقد حظي باحترام السلطانين الموحدين أبي يعقوب المنصور وخليفته أبي يوسف يعقوب المنصور وثقتهما. وعند وفاة ابن طفيل تم تعيينه طبيب السلطان الأول، ومن ثم شغل منصب قاضي قرطبة. ونجت صمط الفقهاء نفاه السلطان سنة ٥٩١هـ/١١٩٥م إلى قرية تدعى أليسانة لمدة سنتين، وفي سنة ٥٩٤هـ/١١٩٨م أي قبل وفاته بشهور قليلة، هفا عنه السلطان وحمله معه إلى بلاطه بمراكش، حيث توفي، بعد شهور يسيرة، ونقلت جثته إلى قرطبة حيث دفن بمقبرة بني حباد

وقد كان لابن رشد أربعة أو خمسة أولاد على الأقل، وجميعهم كانوا قصاة، وتذكر المراجع أسمى اثنين وهما: أبو محمد عبد الله بن رشد، الذي كان فقيهاً وطيباً والذي ما زال يوجد اثنان من كتبه، وأبو القاسم محمد بن رشد، الذي شغل منصب القاضي وتوفي سنة ٦٢٢هـ/١٢٢٥م. ويذكر أصحاب التراجم اسم أحد حفدة ابن رشد ويسمى يحيى بن محمد بن رشد، الذي كان فقيهاً.

إن كتابات ابن رشد وفيرة وشديدة الأهمية، حيث ينسب إليه ١٢٥ كتاباً، لا

تتوفر منها إلا على ٨٣ مؤلفاً موثقاً له (أما المؤلفات الباقية فهي إما مسوبة له خطأ أو إعادة أو أنها تعود إلى «الجد»، أو إلى أحد أبنائه أو إلى كتاب آخرين) وقد تم بشر غير «طبعة» لكثير من كتبه، وعلى الرغم من تلك التي تسمى بالتلخيصات، فإنه ليس أكيداً أن ابن رشد قد شرح ثلاث مرات مؤلفات أرسطو طاليس، التي لم يحسن تسميتها وهي الشروح القاصرة (أربعة مؤلفات تحتوي على ٢١ كتاباً)، وهي جوامع مستقلة، أم الشروح المتوسطة (وهي عبارة عن عشرة مؤلفات تحتوي على ١٧ كتاباً)، فهي عروض لشروح مطولة مستقلة (تلخيصات)، ومن بينها نذكر «شروح الطبيعة، وعلم النفس، وعلم ما بعد الطبيعة، والأخلاق النيقوماخية وآخر لجمهورية أفلاطون، وجميعها ذات أهمية كبيرة لمعرفة فكره. وهناك فقط خمسة شروح دقيقة: التفسيرات الثانية، وعلم الطبيعة، حول السماء والعالم، والروح، وعلم ما بعد الطبيعة، وهي ذات أهمية قصوى لمرض أمكاره. ويجب أن يضاف إليها كتابه المشهور تهافت التهافت، وهو رد على كتاب تهافت الفلاسفة للمعزالي، ومقالة في جوهر الفلك، وكذلك مؤلفاته في علم الكلام أو الفكر الديني: فصل المقال (وهو يتعلق في ما بين الفلسفة والشريعة من اتصال)، والكشف عن مناهج الأدلة (وهو عرض للطرق التي تؤدي إلى إثبات قوانين الشريعة)، وله كذلك مؤلف في الفقه يحمل عنوان بداية المجتهد، وثلاثة عشر مؤلفاً طبياً، من أهمها كتاب الكليات في الطب.

٢ - مبادئ فكره الأساسية

بالنسبة إلى ابن رشد، لم يكن أرسطو أفضل فيلسوف على الإطلاق فحسب، بل كان يمثل نفساً مذهبياً من الحكمة الأكثر كمالاً وصحة. وأن يكون امرء فيلسوفاً، كان يعني قراءة أرسطو طاليس، وتمثل آرائه وبعد ذلك تطويرها؛ ولكن الخوض لهذه المؤشرات لم يكن يعني العدول عن الاستنباط العقلي الخاص، نحو الملاحظة التجريبية للتطواهر الطبيعية والاجتماعية، نحو السيطرة على المجال الثقافي السائد في زمانه ونحو ذاته.

وإذا كان ابن رشد يضيف إلى القراءة الملخصة وإلى عرض الشروح المطولة، التأويل الباطني الذي لم يكن مستعملاً إلى حدود ذلك الوقت، فقد كان يهدف من وراء ذلك إلى الوصول إلى أقصى الحدود هذا، وقد أقر ابن سييا، ضمناً بالحاجة إلى تحليل التصور الإسلامي للكون، مستفيداً في ذلك من نظام الأملاطونية الحديثة، وبذلك يكون قد شكّل «نظماً رافقاً للكون» استفادت منه فلسفة الكلام اللاتينية. وبناء على هذا المجهود الكبير، وجه ابن رشد انتقاداته المضادة لابن سييا، كما أنه قد تصور الإسلامي للكون، لكنه أعطى لله ما ياسبه، أي الشريعة، ولحكمة الحادثة ما يوافقها، أي الفلسفة.

ويحتوي فكر ابن رشد على ثلاث علامات استثنائية:

- القطيعة الواعية المدروسة مع التركية الأفلاطونية الحديثة.

- التأكيد على دراسته الطبيعية وملاحظاته الشخصية والتجريبية.

- قطيئته مع التفكير الديني والفلسفي الضيقين، واعترافه بمستويين من المعرفة:

معرفة دبية وأخرى علمية خالصة.

إن القطيعة مع تركيبة الأفلاطونية الحديثة واعية تماماً، كما أنها عقلية واضحة

ومتحدة بجوهر مع طريقة تفكير ابن رشد الخاصة

يكرر ابن رشد اختلافه مع تركيب الأفلاطونية الحديثة، منافضاً بذلك جميع

المفكرين الذين يدعمونها، وبصفة خاصة ابن سينا، على الرغم من أن ذلك قد تسبب

في عدة مشاكلات ونزاعات شديدة، كالتعلقة بالخلق الذي يتحدث عنه القرآن،

بالإضافة إلى أن ابن رشد يحلل ذلك اعتماداً على مجموعتين أساسيتين من الأدلة، علماً

أنها لم تكن مقبولة في ذلك الوقت: الأولى، إن التوليفة الأفلاطونية الحديثة تتناقض

وجوهر الفكر الأرسطي، والثانية، هي محاولة لتكملة الفكر المشائي، أو بالأحرى،

النظر إلى ذلك الفكر من منظور أو مطلق علم الكلام الإسلامي.

ويمكن التمييز بين مستويين من المعرفة:

المعرفة ادبية والمعرفة الفلسفية. فإن رشد مؤمن صادق؛ أما ابن سينا فقد لجأ

في نهاية المطاف إلى «الحكمة المشرقية» المشهورة، ولم يكتب أي مؤلف فلسفي حالي،

باستثناء بعض التفسيرات الرمزية، في حين أن ابن رشد هو صاحب كتاب الفصل،

وكتاب الكشف، وهما مؤلفان في علم الكلام. والسؤال المطروح هو: هل يمكن أن

يؤدي ذلك إلى مقارنة بأصل المذهب المعروف بالحقيقة المزدوجة؟ قد يكون ذلك ممكناً،

ولكن الذي لن ينكسر أبداً هو الوحدة الفاطمة التي يتميز بها فكر ابن رشد

٣ - الفلسفة والشرعة

إذا تقبل الإنسان اردواجية الفكر الشكلية، الدبية من جهة والفلسفية من جهة

أخرى، فالنتيجة ستكون الشك، كما وقع، بحسب رأيه، للمشكلين وللغزالي

وبرنكر الذي سسميه اليوم بالصلاحيية العلمية، والذي أدركه ابن رشد قروناً كثيرة

قبل كانط (Kant)، على القيمة الكلية لمبدأ السببية العام، وهذا المبدأ لا يمثل أمراً

مسلماً به، بل يرتكر على الملاحظة المتكررة للتجربة. الأمر يتعلق بالخلق، التولد،

التحول أو السية، ومن أجل أن يكون العلم كذلك، يجب قبول حاجته الحقيقية إلى

سبب، وفي حالة العكس لن يكون هناك علم.

ومن لو صح أنه بالنسبة لابن رشد، توجد علة واحدة عند نهاية التسلسل السببي الله، الكائن الواحد، كلي وأولي، الذي يتحكم قانونه الطبيعي في الكون، كما هو الشأن بالنسبة إلى النفل الذي يتور الإنسان. إذن، فالعسفة وكذلك الشريعة المشتركة (ليبيص والسواد) اللذان يلوكهما الحكيم، يشبان القانون الطبيعي والأحلاقي الصادرين عن الله، وهذا يعني أن عالم الكائنات بأكمله يتوفر على بنية عقلية، ونجال يتسع فقط لإمكانية وجود مستويين متميزين عقلياً من حيث العاية مستوى الشريعة، والمستوى الفلسفي.

لقد درس ابن رشد المستوى الأول (وهو مصطلح ابن رشد) في أربعة كتب جد مختلفة الطور، لكنها تعمل وفق مشروع عديد: التهافت والفصل والكشف والضميمة. فمهممة لكتاب الأول هي تحطيم جدل العرالي الشكلي الخطير؛ ونتيجته هي إعادة الثقة إلى العقل الإنساني، من أجل فهم الكون ورقبه إلى خالفه، أما بالنسبة إلى المستوى الثاني، فيمكن قراءة ما ورد في بداية كتاب الفصل «إن الغرض من هذا القول أن نبحث، على جهة النظر العقلي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب فنقول: إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، وعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أهني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صانعها. وإنه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحث على ذلك فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع، وإما مندوب إليه»^(٢٦).

ويظهر المستوى الثاني من خلال قراءات متعددة لـ *Corpus aristotelicum arabum* وهو عمل فلسفي دقيق، في إطار معنى هذا اللفظ داخل الفلسفة. والأمر الأكثر أهمية هو هدف الفكر القرطبي، الذي يتمثل في تعحص الحقيقة. وعلى الرغم من هجوماته على العرالي، فهو يعتبر نفسه المحيي الحقيقي لعلوم الدين، وللدافع عن حرية العمل الفلسفي. ورغم هجومه كذلك على ابن سينا، يقول بأن العلاسفة كانوا على حق في مواجهة التكلم المشرقي، وحتى احترامه القرط لأرسطو لن يكون اعلالاً له، ولن يصفي على أفكاره في علم الكلام نتائج من العكر المشائي، ولن يتقبلها فيما لو كانت متناقضة مع ملاحظاته الشخصية.

(٢٦) أبو الرشد محمد بن أحمد بن رشد، لعل للقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،

M. Alonso, *La Teología de Averroes* (Madrid, 1947), p. 150.

نسخة الترجمة

٤ - المعرفة والوجود

بالنسبة إلى ابن رشد، تركز المعرفة على الواقع، كما أنها تستند إلى مبادئ الكائن، وأصل العلم بدوره يقوم على بنية الواقع الوجودية، الشيء الذي يسمح لحقيقة الطبيعة الشكلية بأن تتحول إلى حقيقة العقل الشكلية، وهي «علاقة الأساسية الواحدة الجوهرية، والتي توجد بين عالم الوجود والعالم الغنوصي (لروحي) (mundo gnosológico)، سيتعلق الأمر دائماً بكون الكائن (الإنسان) يدرك باقي الكائنات (عالم الأشياء)، كما أن الكائنات الحسية هي بدورها واجبة؛ والكائن بذاته (لله) يبقى دائماً واجباً، لكن الكائنات المملولة تكون واجبة بعد خلقها، وليست صرفة ممكنة كما كان يؤكد ابن سينا. ومن المعروف أن علم الطبيعة يسبق علم ما بعد الطبيعة، وانطلاقاً منه يتم تكوين مادة وشكل الكائن الحسي، وكذلك العلاقة ما بين القوة والفعل، بل وحتى الدليل الفلسفي على وجود الله فهو طبيعي، ولا يبقى من أجل إتمامه - كما يرى - سوى اللجوء إلى الدليل «اللاهوتي».

ويشعر الكون على بنية ونسق عظيم. الأمر يتعلق هنا بالأجرام السماوية، والمغقولات الكوكبية المقتربة، والعالم الأرضي، والكائنات الحية وبالإسناد ذاته وما يحير هذا الأخير عن باقي الكائنات الأرضية، هو الجانب العقلي، وليس النمط جنسي للمحركات الأساسية (العوس) ويرتكز العقل على عنصرين: الأول محدث (معرفة خاصة)، والثاني غير محدث وهو العقل الفاعل. لهذا، فإن العقل لهيولي أو الإنساني واحد ووحيد الصورة، وهو القادر على المعرفة الكلية، خاصة وأن من خاصيات الإنسان، عقله الممكن. هذا، ولما أدركت فلسفة الكلام اللاتينية هذا الرأي، وضعت لأسس الأولى لنظرية وحدة العقل التي تم التوصل إليها بمثابة نفي وحدة وأولية النفس الإنسانية المحسوسة. ومن الممكن أن ابن رشد لم يرد إثبات ذلك، حيث ينبغي في كثير من المناسبات؛ ومن الأكيد أنه كان يريد القول بأن كل عقول الناس تؤدي وظيفتها على النمط نفسه فالمنظور الداعي «الحقيقتنا» سيموت مع أجسامها، لكن «حقيقتها» مستمر دائماً، وستتوحد مع نور الإلهي. ومن الواضح أن كل ما تم قوله يتمن مع مصطلحات فكر ذلك العهد ومعتقداته وإشكاليته.

٥ - المنظور الأخلاقي الذاتي والاجتماعي

تعتبر المعرفة الجانب الأكثر حيوية وإنسانية لدى الإنسان، وقد خلق هذا الأخير من أجل معرفة، يمتد في المعرفة، ويتطور بواسطة المعرفة، ويصل إلى الكمال داخل المعرفة، كما أن السعادة النهائية لا يتم تحقيقها إلا داخل الحكمة. ويعتبر السطيم الأخلاقي، نتيجة للتنظيم الوجودي، وهو مركب تبعاً للأجناس الميتافيزيقية، وصممه تمارس الحرية التي لا تشتمل على اكتفاء ذاتي طوعي، بل على مجال حر داخل النظام

الواجب لعام فالحرية هي الاختيار الإنساني في وجه الحدث الطبيعي الطارئ، كما أنه لا يمكن وجود ممارسة خالصة ولا مشروطة للحرية، بل هناك تطبيق للقوانين الطبيعية والطبيعية؛ فالذين يدركون ذلك، هم فقط القادرون على كسب سلطة شرعية وأخلاقية، وبالتالي يمكنهم فعلاً ممارسة حريتهم، والأمر المشترك بين الناس الذين لا يستطيعون الوصول إلى تلك السلطة والحرية، هو أنهم يدركون الأخلاق عن طريق الاستعمال المشروع للنتائج الحسية، وعلى عكس ذلك فإن الحكماء يدركون السلطة الأخلاقية، وكذلك الممارسة الفعلية لحريتهم، ويجب أن تبرر هذه السلطة في المجتمع الذي تصوره ابن رشد، كسنة مربية للإنسانية، إذن، فإن السياسة والممارسة الفعلية للسلطة الأخلاقية أو البصيرة يشكلان شيئاً واحداً.

وفي «عرشه للجمهورية»، يحلل ابن رشد وبواقعية تامة الحياة الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية التي كان يعاصرها، فالأمة الإسلامية تشكل مجتمعاً نموذجياً، لكن ذلك لم يتحقق في الواقع (أو حتى في عهد الرسول، والخلفاء الراشدين الأربعة). وما وجد بعد ذلك، فهو تيموقراطيات انتهت بتحويلها إلى حكومة الأثرياء، انحطت إلى مستوى ديماغوجيات واستبداد. وأمام هذا فابن رشد لا يخفي إعطاء بعض الأمثلة، شاملاً في ذلك حتى السلطة الأموية والمرابطية، بل وحتى النظام الموحد الذي كان يعيش في كعبه، مما يؤكد شجاعته الكبيرة. وعلى الرغم من ذلك، فابن رشد لم يكن متشائماً بصورة مطلقة، بالمقارنة مع ابن باجة وابن طفيل، على اعتبار أنه كان يؤمن بإمكانية حدوث تحولات سياسية في حالة وصول الحكماء إلى السلطة، الأمر الذي كان يبدو غير ممكن، أو عندما يكون الحكماء هم مستشاري الملوك، وهذا بدوره لم يكن أمراً سهلاً ولا معتاداً.

٦ - المعنى والتأثير

يعتبر ابن رشد أهم معكري الأندلس، كما أنه يمثل قمة الأرسطية في المصور الوسطى، لقد كان روحاً أصيلة، حماسياً، ملاحظاً للطبيعة، بل هاوياً للإثباتات التجريبية. وقد مدح بلاده التي ولد بها بشكل جعل هذا المدح، إذا عبرنا عنه بلغتنا الحالية، وكأنه أندلسي شوفي، كما أنه ارتوى من علوم زمانه كلها، فضلاً عن بروره كطبيب ممارس وليس طبيباً نظرياً، على اعتبار مؤلفاته التي تؤكد ذلك. ومن جهة أخرى كان إصراره على نقض تركيب ابن سينا الأفلاطوني الحديث، يشير إلى اتجاهه الفلسفي باعتباره شيئاً مستقلاً. وابن رشد صريح جداً عند رفضه التفسيرات الفلسفية التي وضعها «علماء أصول الديانات الثلاث». ويؤكد ذلك غير مرة.

إن تقديم ابن رشد (الذي ترجمت مؤلفاته إلى اللاتينية الوسيطة)، باعتباره مفسر أرسطو هاليس (Commentator)، كان له وجه إيجابي وآخر سلبي.

لقد تصمم الجانب الإيجابي، تقدير جودة نوعية تفسيراته الدينية وعمقها، وهي فترة مكرمة عندما تعرف القديس توما الإكويني على تفسيرات ابن رشد، نحلى عن طريقة انشروحات المطولة الظاهرية وفرص على اللاتين التفسير البطلمي. أما الجانب السلبي، فيتمثل في كونه مفسراً بسيطاً على الرغم من عبقرته.

لقد استفاد توما الإكويني كثيراً من أفكار ابن رشد، سواء في الميدان الفلسفي أو في الميدان الديني، لكنه غير فكرته المتعلقة بفلسفة خالصة، وحول ما كان بين الفلسفة والشريعة من توازن جوهري إلى توافق تام بين العقل والعقيدة. وعلى عكس ذلك، فالرشديون اللاتين لم يعملوا فقط على تطوير فكرة وحدة العقل، بل حافظوا على فكرة الفلسفة الخالصة المستقلة تماماً عن الشريعة والقابلة لتطبيق على علم الطبيعة، والفنوصية، علم ما بعد الطبيعة وعلى الأخلاق والسياسة. ومن هنا نلاحظ الوجود المزدوج لابن رشد داخل النهضة: فمن الناحية السلبيّة، نجد أن الرشديين الذين عاشوا بين القرن الخامس عشر وبداية القرن السابع عشر الميلاديين، كانوا يشكلون فلاسفة الكلام الأكثر جفافاً وجوذاً، أما من الناحية الإيجابية، فنجد أن أفكاره المتعلقة بفلسفة عقلية خالصة. وكذا علمه الديني الذي يوجد موثقاً، قد شكلت، بصفة خاصة، الأفكار المثالية لمعاصري النهضة والإصلاح على التوالي.

ولقد خصص الشاعر الأندلسي المشهور ابن فرمان زجلاً لابن رشد، كما أن دانتي (Dante) بدوره سيذكره في الكوميديا الإلهية (*Divina Comedia*) مثلاً: «Averrois, che il gran commento feo»، التي انعكست في «الانتصارات» التي حققها توما الإكويني، مستحتمل صورة ابن رشد المثالية إلى فرشاة رسمي النهضة الأدبية الأوروبية، مثل اللوحة الجميلة التي تعكس انتصار توما الإكويني، المنحدر من سانتا ماريا Santa Maria Novella de Florence.

وفي العالم الإسلامي نجد أن أثر ابن رشد قد آكل إلى الابدثر نهائياً ابتداءً من القرن الرابع عشر الميلادي. أما في الغرب، باستثناء استثناء نادر صم الجدل الذي دار بين ليسينغ (Lessing) وهيردر (Herder) (القرن الثامن عشر)، الذي عرفه كانه جيداً، فيعتبر ابن رشد فيلسوفاً كلامياً وسيطياً حديثاً، إلى حدود سنة ١٨٥٢م، حيث صدرا أ. رينان (E. Renan) كتاباً حول المفكر القرطبي، مساهماً بذلك في إعادته إلى التاريخ حيوي للفلسفة. وعندما قام فرح أنطون (١٢٧٧هـ/ ١٨٦٠م - ١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م) بترجمة كتب رينان إلى اللغة العربية، أعيد الاعتبار إلى ابن رشد داخل العالم الإسلامي، وأعيدت إليه مكانته الشرعية.

سادساً: أزمة الفلسفة الإسلامية

١ - «اللجوء» إلى تركيبة الأفلاطونية الحديثة

بعد ابن رشد احتضت الفلسفة الأندلسية ومعها الفكر الفلسفي في العرب الإسلامي، وتكسر أسباب هذا الاختفاء في طبيعته النظام العقلي وكذلك السياسي من جهة، وفي نوعية الفلسفة ذاتها من جهة أخرى، حيث كانت نقدية، حركية وعقلية صاعدة جداً، وهي خاصيات وصلت مع ابن رشد إلى أقصى الحدود. لكن المجتمع الإسلامي السنّي في القرن السابع الهجري/والقرون الموالية، لم يكن قادراً على تقبلها ولا «مضمها» وليس من باب المصادفة أن المؤلف العربي الوحيد الذي كان في إمكان إدراجه ضمن الفلسفة، هو كتاب المدخل لصناعة المنطق لابن طيموس، من جريدة شقر (٥٢٢هـ/١١٧٥م - ٦٢٠هـ/١٢٢٣م)، فهذا الأخير قد سكت نهائياً عن ذكر شيوخه بن رشد في مؤلفه هذا ومن أجل مسامرة معوه، سبتع الفكر الأندلسي طرفاً أخرى وعمل بد نمدح ذات أهمية قصوى: كان عربي وابن خلدون، لكن «ركائز والأدوت المذهبية» لهذين المفكرين، وكذلك الشأن بالنسبة إلى آخرين، تنمي إلى «الملحأ» الذي أبحاثه تركيبة الأفلاطونية الحديثة

وبالنسبة لابن عربي (١٧ رمضان ٥٦٠هـ/ ٢٠ تموز/ يوليو ١١٦٥م - ٢٨ ربيع الثاني ٦٣٨هـ/ ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٢٤٠م)، نجد أن الهيكل الداخلي للتركيب السالفة الذكر يحوي في طياته مؤلفه العظيم من جهة، وتصوره الصوفي من جهة أخرى، وهذا ما سندرسه في جانب آخر من هذا الكتاب.

١ - ابن سبعين المرسي

يحدث شيء يشبه ذلك، بعد إجراء جميع التعديلات الضرورية مع ابن سبعين، اسدي ولد سجيل راقوطة (Ricote) بالقرب من (Cieza) (مرسية) سنة ٦١٣هـ/ ١٢١٦م، وتوفي بمكة حوالي ٦٦٨هـ/ ١٢٧٠م. وقد انتقل في شبابه إلى سبتة، ذلك أن واليه ابن خلاص أمره بكتابة رسالة يرد فيها على رسالة الامبراطور فريدريك الثاني (Fedenco II)، من أسرة هوهشتاوفن (Hohenstaufen)، ملك صقلية، التي أرسلها إلى السلطان المرحدي أبي محمد عبد الواحد الرشيد، ورسالة أجوية بعنية عن أسئلة صقلية، هذه ستجعله ذا شهرة كبيرة في العرب؛ وفي العالم الإسلامي سيشتهر كصوفي وبالإضافة إلى الرسالة السابقة الذكر، له مؤلفات أخرى، يذكر من بينها كتاب بذ العارف وكتاب التلويح.

وإذا تركنا جانباً المظاهر الصوفية لعكر ابن سبعين، سنجد أن إطاره الفلسفي يذكروا بإطار رسائل إخوان الصفا، التي يضيف إليها استشهاداً لنظرية «الحكمة

المشرقية» لابن سينا، التي يقول فيها: «وهذا العلم الذي تحدثت معك فيه هو المعروف بالحكمة مشرقية؛ ولا أريد القول من خلال هذا، أنني انكبت على دراستها لقولها من غير شروط، ولكن لأنها تعتبر الأقرب إلى الحقيقة من غيرها»^(٢٧). وعلى الرغم من أنه لا يحدد أكثر، فإن أفكاره كانت تستند على تفسير السهروردي أكثر من فكر ابن سينا، ويصيف إلى كل هذا بعض الشروح الشخصية لعقيدة الخلاص المتعلقة باتحاد الابدات الصوفية مع الله.

ب - ابن الخطيب

لا يمكن فقط ملاحظة موقف «اللجوء» إلى تركيب الأفلاطونية الحديثة السالفة لذكر، التي شكلت إحدى حاصيات الفكر الأندلسي في القرنين (اسابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي والثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي)، في الفكر الصوفي الشافلي التقليدي. بل كذلك في مؤلف عجيب وصعب لإحدى موسوعات غرناطة، اشتهر كمؤرخ، وهو أحد الشعراء العرب الثلاثة الذين توجد أبياتهم لشعرية منقوشة في قصر الحمراء. الأمر يتعلق بلسان الدين ابن الخطيب، ولد بلوشة (غرناطة) في ٢٥ رجب ٧١٣هـ/ ١٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٣٣٣م، وأعدم بفاس في أواخر سنة ٧٧٦هـ أيار/مايو - حزيران/يونيو ١٣٧٥م، بتحريض من سيده وصديقه القديم محمد الخامس، ملك غرناطة، الذي كان يشغل عنده منصب الوزير الأول، وقد اتهمه بتلميذه القديم الشاعر ابن مورك، بالكفر والزندقة. وعلى الرغم من أن الأسباب الحقيقية كانت ذات طبيعة سياسية، فالمرور كان يمثل في المبادئ التي وضعها في كتابه الذي يحمل عنوان «روضة التعريف بالحلب للتعريف».

وقد ألف هذا الكتاب تبعاً للنمط المثالي والرمزي للشجرة، الأمر يتعلق بشجرة الحب، وهي هبة قديمة في العالم الإسلامي. وقد اكتسب شعبية كبيرة في الغرب على يد رامون لول بواسطة «Arbre de filosofia d'amor» (١٢٩٨م). توجد الشجرة راسية فوق أرض النفس الإنسانية التي تحتوي على أربع طبقات: النفس، والعقل، والروح وانقلب جذورها سواء الباطنية منها أو الظاهرة وكذلك الوسيطة (لرؤخ)، تروى بالمياه الأربعة للثلاث المولد، والقياس، والكشف والعقل. فخدمة الخدع تتكون من التفسيرات الفسجية، التصورات والتعريفات؛ وقشرتها هي الكلمة، وماؤها هو المدح، وغصونها هي الأصناف الغرامية الأحباب، والمحبوبون وعلامات الحب وأحبار الحب، ومروعتها هي الظواهر الصوفية؛ وأوراقها هي مظاهر الحب؛ وأزهارها هي الأرواح الإنسانية المطهرة؛ وثمارها هي الاتحاد مع الله.

ومن المعكر أن ابن الخطيب «بخفي» دينه تجاه ابن عربي، في حين يذكر ابن

مبدا وكذلك الإشرافيين. أما علاقته بالشاذلية فهي جد واضحة؛ كما أنه لا يوجد أي تأثير حالي لابن سينا فيه، هي حين أن ذلك واضح عندما يتعلق الأمر بالتفسير الإشرافي، فالصومح الوحيدة لابن سينا الموجودة في عمله هي: إثبات النبوة ورسالة الحدود التي يخلط بينها وبين كتاب البرهان. ولعل الأكثر جذبا في كتاب ابن الخطيب، هو ذلك الكم للهم للتعبيرات الصادرة عن فكر الشيعة، كظنية السور المحمدي، أو نظرية الملكوت والجبروت، الملائكية.

٢ - ابن خلدون

١ - حياته ومؤلفاته

أقام بنو خلدون بإشبيلية إلى حدود زمن جد عبد الرحمن بن خلدون، وعندما كان هذا الأخير مقيماً بإشبيلية صغيراً ملك غرناطة لدى بيدرو الأول (Pedro I)، ملك قشتالة، عرض عليه رد كل ممتلكاته مقابل العمل لديه.

ولد بنونسي في أول رمضان من سنة ٧٣٢هـ/ ٢٧ أيار/مايو ١٣٣٢م، وعمل لدى السلاطين المرينيين والحمصيين، وأقام، إلى جانب إقامته بنونس وإشبيلية، بفاس، وغرناطة، وبجاية وتيارت؛ وفي فترة متأخرة، رحل إلى مصر حيث أقام هناك إلى أن توفي في ١٦ رمضان سنة ٨٠٨هـ/ ١٧ آذار/مارس ١٤٠٦م، ولكنه قبل ذلك، مرّ بمرحلة جد حرجة، حيث سجنه تيمورلنك سنة ٨٠٣هـ/ ١٤٠٠م وأطلق سراحه بعد ذلك، نظراً لتأثره بمعارفه التاريخية. وقد كتب أثناء شبابه تلخيصات في علم أصول الدين والفلسفة تحمل عنوان: لباب للحاصل في أصول الدين، وخلال فترة إقامته بمصر، ألف كتاب شفاء السائل لتهديب السائل. ولكن يبقى كتاب العبر، أعظم مؤلفاته وأهمها، وهو تاريخ شامل يتوفر على مقدمة طويلة كانت السبب في شهرته. فضلاً عن ذلك فإن الكتاب يحوي سيرة ذاتية، شأنها شأن المقدمة، تشكل جزءاً من كتاب العبر، مع أنها نشر منفصلة في بعض الأحيان.

ب - تكوينه الفلسفي

يعتبر ابن خلدون مؤرخاً في المقام الأول، حيث يعرف التاريخ جيداً وبخاصة تاريخ البربر، ولكن تكوينه الفلسفي يمكن اعتباره مهماً، حيث كان يعرف أصل الفسفة والأسباب التي جعلت العرب يتقبلونها ويطوروها، فضلاً عن أسماء أهم الفلاسفة بالإضافة إلى أنه كان يستعملهم في مؤلفاته أكثر مما يمكن أن يستدل به من استشاداته، وعلى الرغم من أنه لا يذكر استعماله عرض الجمهورية لاس رشدي، فيمكن صرح احتمال استعماله لها، سواء بطريقة مباشرة، أو عن طريق ما أحده من شيوخه، وبخاصة الأيلي. ومن الممكن جداً أن تكوينه الفلسفي ولثقافي قد تما جيباً إلى حسب مع روح الملاحظة الثاقبة التي تميز بها، الشيء الذي جعله، من حيث لا

يدري ولا يعرف، المؤسس لعلم الاجتماع وكذلك فلسفة التاريخ الوصفي اللذين لم يتطورا إلا في القرن التاسع عشر الميلادي.

ج - حدود الوضعية التاريخية

يستنتج ابن خلدون من خلال تحليله للأحداث التاريخية، سلسلة من المادى التي يعتبرها أصلية حاضرة وتنتجاً ذاتياً لبحوثه. وهذه المبادئ هي:

(١) يجب أن يكون التاريخ قائماً على تحليل أحداث محسوسة.

(٢) إن عاية التاريخ السامية هي اجتماعية، ذلك لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن لاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما يشأ من ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والمعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال^(٢٨).

(٣) إن لكل الأحداث والوقائع التاريخية، تفسيرات سببية اجتماعية، واقتصادية، سياسية وعنصرية... إلخ وضعية.

(٤) نرتكز المدن الملكية والتاريخية، أي الأنشطة والهيئات السياسية، على مبدأ أصل السلطة ونموها.

(٥) يجب على كل ظاهرة تاريخية مهما كانت عادية أو نادرة أن تتوفر على مبرر اجتماعي كاف، لهذا فابن خلدون لا يقتنع فقط بالإشارة إلى الأحداث والوقائع، بل يحاول تفسيرها.

(٦) يمكن الأحداث التاريخية أن تتولد عن الاختلاف الاجتماعي الواقعي، ويمكنها كذلك أن تصدر عن اختلاف الأصل، لهذا فابن خلدون الذي كان يعرف جيداً الممالك الإسلامية في تونس، وفاس، وبجاية، وغرناطة، يمكن أن يلاحظ هذه الأحداث.

(٧) يجب الكشف عن العلاقة الإيجابية أو السلبية التي توجد بين المادى المادي والثقافي والنموذج السياسي.

(٨) يجب معرفة ثلاثة أصناف من الظواهر من أجل تفسير الوقائع التاريخية:

(أ) الأمزجة النفسية للمجموعات البشرية.

(ب) الأمزجة الاقتصادية للمجموعات البشرية وعلاقتها بالظروف الجغرافية

(ج) الظواهر السياسية التي تحدد طبيعة النسق السياسي.

(٢٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢٣.

(٩) على المؤرخ الاستعانة بالأسباب الطبيعية الخالصة وحدها لتفسير الأحداث التاريخية طالما كان ذلك ممكناً.

(١٠) لوحدة التاريخية لا يؤسسها الأشخاص، بل الفئات الاجتماعية المتجانسة؛ ذلك أن أشخاص التاريخ الحسين «الأبطال» لا يمثلون قادة الجمهور لشخصين، بل يعثرون إنتاجاً أنتجت تلك الفئات.

(١١) الوسط الاجتماعي هو الذي يحدد طبيعة الفرد والفئات الاجتماعية، وليس الوراثة، وبذلك يكون ابن حلدون قد سبق ماركس في قول ذلك

د - أسس التاريخ السوسيولوجية

لقد حلل ابن حلدون - إلى جانب الأسس المادية، كالمناخ، ووسط الحياة، والمجموعة القبلية، ونمط الإنتاج والاستقرار - عناصر ذات أهمية قصوى مرتبطة بعدم لنفس الاجتماعي، مثل مفهوم التقليد، وجاذبية السلطة، والميل إلى الحرب، وحدد مصدر السلطة في قوة السلطة القبلية؛ كما أن شرعية السلطة لا توجد في أصلها، بل في قوة العصبة التي يشكل نفوذها الشرف الحقيقي والوحيد. هذا ويقود المفهوم العربي التقليدي للأرستقراطية إلى ثلاثي العصبة بينهم، وهذا التغيير يؤدي إلى إهيار السلطة العربية في هذه البلاد... والملكية التي أسسوها. هؤلاء العرب الذين تخلصوا من سيطرة البربر، فقدوا قوة العصبة وقوة المساعدة المتبادلة التي تفرد إلى السلطة، ويظنون أن نسبهم وطبيعة عملهم سيقروداهم إلى السيطرة على الناس^(٢٩)، كما أنه يتقدم رأي ابن رشد الذي كان يشبه رأي المسلمين الأندلسيين حيث يقول «وقد غلط أبو الوليد بن رشد في هذا لما ذكر الحسب في كتاب الخطابة في تلخيص كتاب المعلم الأول والحسب هو أن يكون من قوم قديم نزلهم بالمدينة. وليت شعري ما الذي ينمعه قدم نزلهم بالمدينة، إن لم تكن له عصابة يرفع بها جانبها وتحمل غيرهم عن القول منه»^(٣٠).

واعتماداً على قوة العصبة هذه، يضع ابن حلدون أسس نمو لطبقات اجتماعية، ذلك أنه عندما تختفي هذه الروح وكذلك الظروف التي جعلتها تظهر، تتجمد الفئات الاجتماعية. وإذا تمكّن الأفراد من السيطرة على السلطة، سيتمتع أحمادهم بحياة هادئة، وستضعف طقاتهم إلى أن تعمد معنوياتهم بصفة كاملة. والحسب من العوارض التي تعرض للأدبيين... كل شرف وحسب معدمه على شأن كل يحدث ثم إن نهايته هي أربعة آباء^(٣١)، وبعد ذلك نجد ابن حلدون يفسر، بطريقة رياضية، كيفية ثلاثي العصبة: فبالنسبة إلى مؤسس السلطة السياسية تستمر

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣١ - ٢٣٢.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٢.

(٣١) المصدر نفسه.

هذه العصبية بصمة دائمة، في حين تضعف لدى أبنائه، وتحوي مهائياً لدى ابن حفيده، حيث يصل الأمر إلى إحساسه بتفوقه الذاتي، وليس بعصبته، وبذلك يكون غير قادر على الحفاظ على وضعيته المتميزة، وهكذا يتكرر الطور التاريخي بأكمله خلال أربعة أجيال، «مطلقاً» من مؤسس الملك، الذي يتميز بقوة العقبة والحسمية، إلى حرد الشحص الذي سيقضي عليه، والذي تتسبب حياة الترف بحدوه من أية مصيلة

هـ - المعنى والتأثير

لقد صدرت دراسة ابن خلدون محكمة في أواسط القرن التاسع عشر الميلادي (١٨٦٥ م)، حيث برز إعجاب كبير به مستمر إلى حدود الآن، ويعرف ابن خلدون بأنه مؤرخ، لكن إلى حدود ذلك الوقت لم يكن يعترف به كعالم اجتماع، ولا كفيلسوف التاريخ الإسلامي. ولما تم التعرف على مقولاته الاستثنائية، قوبل بحماسة وتشجيع لا محدودين. وعلى الرغم من ذلك فإن خلدون لا يعتبر من وضع الخطوات الأولى للتاريخ الوضعي، ذلك لأنه لم يلتزم بمنهجية المقدمة في الأجزاء الأخرى من كتابه، كما أنه لا يعتبر رائد هيجل، ولا بيشه، ولا كونت، ولا سابقاً للمادية التاريخية كما قيل. كما أن للتجربة الخلدونية حدوداً معينة، حيث إن جانباً مهماً من الملاحظين والباحثين حول ابن خلدون، قد أحسوا بإشباع كبير «بوضعيته»، دون لفتهم إلى أنه وظفها في إطار تجريبي جد مختزل ومحدود: العرب وبربر المغرب. وقد أشار طه حسين إلى أن ابن خلدون لم يستعد من إقامته بمصر للتحقيق من تشاومه تجاه «حضرات المدنية، فضلاً عن أنه لم يستعد من تجرته داخل «بلاط المسيحي» بإشبيلية. بالإضافة إلى هذا وذاك، فموقف ابن خلدون من الأندلس يتميز بالاستياء، حيث إنه في الوقت الذي يؤكد فيه ابن رشد بأن الأندلس قد حضرت العرب والبربر وجعلت منهم أعظم رجال، نجد ابن خلدون قد سلك طريقاً معاكساً، ويؤكد أنه جعلت منهم «أثره» مختين، وجردتهم من عصيتهم.

إن استفاد ابن خلدون للحضارة الأندلسية، المدنية والبدوية والتحررية، وسكوته عن الحضارة المصرية، يمثل موقفاً مسبقاً له، وليس استنتاجاً سوسيولوجياً.

عن أن حتى لو قصرنا عمله العظيم هذا في حدوده الحالية، فإن تحليله للواقع التاريخي، وكذلك الاجتماعي، يبقى شيئاً عظيماً، رغم أسبقية تحليلات كل من المارابي وابن رشد، ومن جهة ثانية فإن اهتمام الفكر الإسلامي به، بعد إعادة اكتشافه، لعب دوراً كبيراً في تحريك عجلة أو «تأسيس» السوسيولوجيا الوصعية، وفلسفة التاريخ في العالم الإسلامي.

المراجع

إن هذا العمل ليس موجهاً إلى المتخصصين في اللغة العربية ولا إلى الناطقين بها، فهو ذو صفة أولية، تركيبيّة وموسعة. ولهذا اخترلت هذه المراجع في كتب عامة وشاملة، ومن أجل الاطلاع على الجيولوجيا المقصّلة، يجب الرجوع إلى الثلاثة التي تتوفر على بعض المراجع المذكورة.

Alonso, M. *La Teología de Averroes* Madrid, 1947.

'Ammār, 'Abbas M. *Ibn-Khaldun's Prolegomena to History; the Views of a Muslim Thinker of the 14th Century on the Development of Human Society and on the Rise and Fall of States*. (Thesis, University of Manchester, 1937-1941).

Asín Palacios, Miguel. *La Escatología musulmana en la Divina comedia, Seguida de la Historia y crítica de una polemica*. 2^a ed. Madrid-Granada, 1943. (Publicaciones de las escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada)

———. *El Islam cristianizado, Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Dibujos de Carlos de Miguel. Madrid: Editorial Plutarco, 1931. New ed., 1981.

———. *Obras escogidas*. Madrid, 1946. vol. I.

Avempace. *El Régimen del solitario*. Edición y traducción de Don Miguel Asín Palacios. Madrid, 1946. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Miguel Asín. Escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada)

Badawi, A. *Histoire de la philosophie en Islam*. Paris, 1972. (Etudes de philosophie, LX)

Corbin, Henri. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1966. vol. I.

Cruz Hernández, Miguel. *Abu-l-Walid Ibn Rušd, Averroes Vida, obra, pensamiento, influencia*. Córdoba, 1986.

———. *Filosofía hispano-musulmana*. Madrid, 1957. 2 vols. (Asociación española

- para la progreso de las ciencias, historia de la filosofía española)
- . *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Madrid: Alianza Editorial, 1981. 2 vols. (Alianza Universidad Textos; 28-29)
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1983. (Studies in Oriental Culture; no. 5)
- . *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroës and Aquinas*. London: Allen and Unwin, [1958].
- Husam, Taha. *La Philosophie sociale d'Ibn-Khaldoun. Etude analytique et critique*. Paris: A. Pedone, 1918.
- Ibn al-'Arif. *Mahasin al-majalis*. Translated by W. Elliot and S. K. Abdulla. Amsterdam, 1980.
- Ibn Hazm, Abd Muhammad 'Ali Ibn Ahmad. *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenházam de Córdoba; traducción española por Miguel Ann Palacios*. Madrid, 1916.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Rahmān Ibn Muḥammad. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. New York; London: Routledge and Kegan Paul, [1967].
- Ibn Ṭufayl, Muḥammad Ibn 'Abd al-Malik. *Hayy ben Yaqdhan; Roman philosophique d'Ibn Thofail*. Traduit par Leon Gauthier. Alger: Imprimerie orientale, 1900; 2^{ème} éd. rev. augm. et complètement remaniée. Beyrouth: Imprimerie catholique, 1936.
- Landau, Rom. *The Philosophy of Ibn 'Arabi*. London: Allen and Unwin, [1959]. (Ethical and Religious Classics of East and West, no. 22)
- Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History. A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. London. George Allen and Unwin, [1957].
- Multiple Averroës. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850^e anniversaire de la naissance d'Averroës, Paris, 20-23 septembre 1976*. [Préparée par Jean Jolivet]. Paris: Belles lettres, 1978.
- Rabi', Muhammad Mahmud. *The Political Theory of Ibn Khaldun*. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Schmidt, Nathaniel. *Ibn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher*. New York: Columbia University Press, 1930.
- Sharif, M. *A History of Muslim Philosophy With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*. Wiesbaden. Harrassowitz, 1963-1966. 2 vols.
- Various Authors. *Mahrajan Ibn Rushd*. Algiers, 1978.

فلسفة ابن رشد تطور إشكالية العقل عند ابن رشد من الفحص الفيلولوجي إلى النظر الفلسفي

جمال الدين العلوي (*)

مقدمة

إذا كان الحديث عن فلسفة ابن رشد في شمولها وإطلاقها ما يزال إلى يومنا هذا حديثاً سابقاً لأوانه ومطمحاً بعيد المنال، وكان من الصعب بيان ذلك بصورة دقيقة ومقنعة في بحث من هذا الحجم، فقد ارتأينا أنه من المناسب أن نعرض هنا ما لمودج فريد نحاول من خلاله تقديم المعالم الأولى للأطروحة العامة أو الاستراتيجية الجديدة التي ندعو إليها في فحص المتن الرشدي، ودرس المشروع الفلسفي الذي ينتصر له.

وقد كان من الممكن أن نحذر نموذجاً آخر، كأن نعرض على سبيل المثال لإحدى الإشكاليات «الفلسفية»، ونرصد تطور موقف ابن رشد منها في ضوء أعماله المختلفة في ما بعد الطبيعة، أو نلتفت إلى آثاره المنطقية فنعرض لتطور نظرية العلم والبرهان، كما يمكن أن نعرض لغير ذلك مما يمكن من توضيح الأطروحة التي مصدر عنها في النظر إلى التراث الرشدي، ولكننا أثّرنا أن نحمل من تطور إشكالية العقل موضوعاً لهذا البحث نظراً لما كان لها من حظوة في تاريخ الفلسفة الوسيطة، ونظراً أيضاً لاهتمام بعض المعاصرين بها اقتداءً بأسلافهم، وهو الأمر الذي من شأنه أن يسمح لنا بالوقوف عن قرب على الآفاق الخصبة التي تفتحها أمامنا هذه المقاربة

(*) كان أساساً لتاريخ الفلسفة الإسلامية ورثاً تقسم الفلسفة وعلم الاجتماع وعدم العلم في

جامعة محمد بن عبد الله في تونس

قام بترجمة هذا الفصل فقير هوغزلي

الجديدة، وببينا في الآن نفسه إلى تقدير ما يمكن أن تنتهي إليه بصدد إشكالات أخرى مما لم يعن به الدارسون القدماء والمحدثون.



لا شك عندنا في ما تحتله إشكالية العقل من منزلة متميزة سواء على مستوى تاريخ الفلسفة بوجه عام، أو على مستوى تاريخ الرشدية بوجه خاص، ولذلك لا نرى داعياً للتأكيد على ذلك في هذا السياق.

وإذا كان قد قُدر لهذه الإشكالية أن يكون لها ما بعدها دون باقي مكونات الخطاب الرشدي، أعني أن يكون لها تاريخ فريد متميز بحلاف الإشكاليات الرشدية الأخرى التي لم تخلف صدى كبيراً يلتفت إليه، فقد نجد في حقيقة هذه الإشكالية نفسها وفي حجمها ومنزلتها في تراث ابن رشد بكامله ما يفسر هذه الخطوة التاريخية التي نفردت بها، وجعلت منها محوراً مهماً تجتمع حوله تيار فكري هائل أصبح يعرف في ما بعد بالرشدية اللاتينية.

إلا أننا نريد أن نلتمس النظر منذ البداية إلى أن الاعتراف بهذه الحقيقة، المزدوجة، أعني الاعتراف بمنزلة إشكالية العقل في المتن الرشدي من جهة، وبمنزلتها في تاريخ الفلسفة الوسيطة عند اللاتين من جهة، يجب ألا يحملنا على تضخيمها وخروجها عن حدودها الطبيعية، فنجعل منها قطب الرشدية ومدارها، متوهمين أن تشكل فعلاً ميزناً ومعيّراً في الحكم عليها وفي مقارنتها بالتيارات الفلسفية التي هاصرتها، كما يذهب إلى ذلك البعض بحماس شديد حتى ليحيل إلى القاريء أن ما عداها من مسائل وإشكالات إنما هي تمهيلات وحواش، وأن الرشدية بكاملها تختزل في نهاية المطاف إلى نظرية في العقل.

نعم، لقد كانت إشكالية العقل محور الرشدية اللاتينية، أو أهم محورها على الأقل، ولكنها لم تكن محور العمل الرشدي في لغته الأصلية وبنيته الأولى. ومن هنا يجب، في اعتقادنا، أن نقوم بمحاولة أولى تكون العناية منها قراءة إشكالية العقل داخل المتن الرشدي لا خارجه.

هذا وليس في نيتنا أن نقدم في هذا البحث حرصاً بقديماً لما أنجز في هذا الصدد، ولكننا نريد أن نقدم مشروع استراتيجي آخر في النظر إلى تراث ابن رشد من خلال هذا النموذج الفريد الذي تقدمه الأعمال النعسية لأبي الوليد على وجه الخصوص.

وإذا كنا قد اقترحنا في عمل سابق^(١) أطروحة عامة في قراءة المتن الرشدي اعتماداً في وضعها على مسح أفضي لجميع أعمال ابن رشد، وبخاصة الموجود منها في

(١) جمال الدين العلوي، المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة، سلسلة المرحمة العلمية، ٢٦

(الدار البيضاء - دار توفيق للنشر، ١٩٨٦).

أصله العربي، ودهنا فيها إلى القول بوجود مراحل متميزة في الخطب لرشدي تكاد تكون متطابقة وأنماط الكتابة التي اختيرت تبعاً من المحتصرات والجوامع إلى التلاخيص والشروح والمقالات، فإننا نريد هنا أن نعود مرة أخرى^(٢) إلى امتحان هذه الأصروحة بقصد التعرف عن قرب على مدى إمكانية الحديث عن تطور في إشكالية لعقل عند ابن رشد، والموقف على بوعية هذا التطور وحدوده.

وقبل أن نقدم باختصار بعض الخلاصات التي انتهينا إليها في حوارنا مع المهتمين بهذه الإشكالية^(٣) وفي مساءلتنا لنصوص ابن رشد في آن واحد، وهي خلاصات تشكل الإطار العام لما أسميناه استراتيجية أخرى في السطر إلى المتن الرشدي، يريد التذكير بإحدى البدييات التي تصبح أمراً لا مفكراً فيه حينما يصاب الباحث بهوس «الظن التركيبي» و«العمق الفلسفي» و«الفصد الأيديولوجي»، وذلك دون أن ينصت إليها أو يستحضرها لتكبح جماح طموحه الذي وإن كما نراه مشروعاً - فإنه سابق لأوانه بكثير، وهي بديية توجه نظراً إلى الوضع الراهن للأبحاث الرشدية المعاصرة، أعني الوضع الذي ما يزال بعيداً عن أن يسمح بالأعمال التركيبية النسقية على خلاف ما عليه الأمر عند المهتمين بالتاريخ للفلسفة الحديثة أو المعاصرة على سبيل المثال^(٤).

وهكذا يتبين أن الصعوبات عدداً صعوبات مضاعفة، فهناك من جهة صعوبة القول في هذا الإشكال، إشكال العقل عند ابن رشد، وهي صعوبة خاصة تتجلى في خصوص اللغة المستعملة، مما يؤدي إلى تعذر اكتشاف المعاني التي قصد إليها المؤلف، كما تتجلى أيضاً في التباس دلالات المفاهيم وغموضها، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بمرجع مفقود في لفته الأصلية، كما هو الشأن في القطعة الأساسية التي تشكل البناء العام لنظرية العقل عند فيلسوف قرطبة ومراكش، ونعني بها الشرح الكبير لكتاب النفس. وهناك من جهة ثانية صعوبات أعرض نضعها أمامنا الأدوات الأولى للعمل، ونعني بها النصوص التي وضعها ابن رشد في علم النفس، وهي بالجملة ما تروى في عداد المخطوطات فضلاً عما فقد منها في لفته الأصلية، وهو كثير، أما الموجود منها فهو ما يزال غير عميق وفق ما نعرف عليه المهتمون بأصول التحقيق

(٢) وضعنا محاولة أخرى في هذا الباب حول تطور نظرية البرهان عند ابن رشد. وقد سامنا بها في «أعمال الرشدية الأولى»، التي انعقدت في فاس في شهر آذار/مارس ١٩٨٩.

(٣) كان هذا البحث في صياغته الأولى مراجعة نقدية لكتاب عبد الصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨).

(٤) تصرف منه بضع ستين جهود محمودة من أجل إخراج أعمال ابن رشد في لفته الأصلية وهي ترجماتها العبرية واللاتينية، نأمل أن تنشر قريباً لرفع العائق الأساسي الأول الذي يحول دون تقدم الدراسات الرشدية المعاصرة.

العلمي^(٥)، وهو الأمر الذي يتطلب من الباحث أن يقوم أولاً بعمل العالم بعينه للغة (الفيلولوجي) فيبحث عن النص وعن نسخته ليستقل إلى مرحلة للمقابلة قصد الخلو من جهة إلى نص سليم، وقصد التعرف من جهة أخرى على طبيعة العروق بين النسخ إلى آخر ما تعارف عليه النظار في هذا الصدد. ومن هنا يتبين أن العمل الفيلولوجي بهذا المستوى الابتدائي هو ما نقصده بما أسميناه بديهية أولى في البحث الرشدي بعامة، وفي النظر إلى إشكالية العقل بخاصة.

ومن هنا يبدو أن هذا العمل هو أول ما ينبغي الشروع في إنجازه لتأسيس كل بحث إشكالي طموح. وما دمنا لم نقطع هذه المرحلة الأولية بعد، فإن كل تطلعاتنا وكل جهودنا لن نؤتي ما نرجوه منها، وقد تكون في أحيان كثيرة غير ذات جدوى. ودون أن نذهب إلى القطع بأن الأبحاث ذات الطابع الفلسفي تأتي متأخرة دوماً عن الأبحاث ذات المنحى الفيلولوجي والتاريخي، فإن واجبنا الآن كباحثين في تاريخ الفلسفة أن نعهد الطريق أمام الفلسفة والنظر الفلسفي وأن نؤسس للدرس الفلسفي. ولا سبيل إلى ذلك في اعتقادنا ما لم نلنفت أولاً إلى ضبط الأدوات الأولى التي يقوم عليها كل بحث بما هو بحث. أعني أن علينا أن نجتمع ما بأيدينا من نصوص بعد تحييصها وتوثيقها لتبين لنا حدود طموحنا وحدود النتائج التي قد ننتهي إليها.

وفي هذا الإطار سنعمل أولاً على الوقوف عند النصوص التي تشكل قوام البحث النفسي عند ابن رشد من أجل تقديم بعض المعطيات الضرورية التي من شأنها أن ترفع الكثير من اللبس والغموض الذي ما يزال يكتنف قراءتنا لها. وسيفتصر

(٥) حلف ابن رشد ما يقرب من عشر مقالات في موضوع النفس والعقل والاتصال، جميعها مفقود في أصله العربي (بإستثناء ملحق القول في القوة الناطقة الموجود في نسخة القاهرة من المختصر) كتاب النفس، وهو ما يشبه أن يكون شرحاً أو شرحاً جريئاً لرسالة الاتصال لابن باجة) ومعظمها غير موجود في الترجمات العبرية واللاتينية، كما وضع ثلاثة نصوص تشكل في اصطلاحنا عصب البحث الرشدي في الموضوع هي على التوالي (١) المختصر في النفس، وهو موجود في أصله العربي، ومطبوع طبعات متعددة هي أخرى بأن نصلل القارئ من أن ترشده، وفي مقدمتها الطبعة المصرية (ب) تلخيص كتاب النفس، وهو أيضاً موجود في أصله العربي، وإن كان مكتوباً بحروف عبرية، ولكنه ما يزال مخطوطاً إلى يوم هذا، بعد أن تعذرت الجهود الأولى لإخراجه. ومن المتوقع أن يصدر قريباً بتحقيق ألفريد إيفري (Alfred Ivry) (ج) شرح كتاب النفس وهو مفقود في لغته الأصلية كما هو معلوم، ولكن توجد شذرات منه في موامش مخطوط مودينا لتلخيص كتاب النفس، مكتوبة بحروف عبرية.

هذا وقد نشر كالمان بلاند (Kalman P. Bland) منذ سنوات رسالة في إمكان الاتصال بالعقل الفعال لابن رشد مع شرح موسى الريوي Averroës, *Risāla fī imkān al-irtiqāl bi'l-'aql al-fa'āl*, edited by Kalman P. Bland (New York, Hebrew Theological Seminary, 1982).

غير أننا لن معنى بها في هذا البحث

الفحص ما هنا على المختصر والتلخيص فقط لأنها النصان الموجودان في أصلهم العربي، أما الشرح الكبير فسترجعي الحديث عنه بجهة أخرى من النظر إلى فقرة لاحقة عندما نعود إلى تناول مجمل النتاج الرشدي في هذا المجال. وسحاول أن نتحدد في هذه المرحلة الأولى موقفه للحقق للنصوص، بمعنى أننا منعمل على حصر اهتمامنا في فحص الفصول التي تهتم إشكالاتنا بالذات، كما لو كنا بروم القيام بشرة علمية لها وفق ما تعارف عليه المهتمون بأصول التحقيق، على أن ننظر في مرحلة ثانية إلى ما قد يكون هناك من تطور في موقف ابن رشد من المختصر والتلخيص إلى الشرح الكبير، وذلك من خلال إعادة قراءتنا لهذه النصوص في ضوء ما انتهت إليه في الفقرة الأولى. وهذا هو السبب الذي جعلنا نضع لهذا البحث عنواناً فرعياً بهذه الصيغة «من الفحص الفيلولوجي إلى النظر الفلسفي».

أولاً: المرحلة الأولى

١ - «المختصر» في النفس

يقع هذا الكتاب من «الجوامع» و«المختصرات» في منزلة خاصة. فهو في آن واحد نظر في كتاب النفس لأرسطو ونظر في التراث النفسي المشائي، وكأنه يجمع بين الجوامع والمختصر^(٦). ومع ذلك فإنه يختلف عن الجوامع التي دم فيها ابن رشد، كما زعم، استخلاصاً للأقوال العلمية وتجريدها من الأقاويل الجدلية الميثوقة في مؤلفات أرسطو، وذلك لأن كتابنا هذا ليس استخلاصاً للأقوال البرهانية من كتاب النفس لأرسطو، بل لا يهجم إخراج آراء أرسطو بالقصد الأول كما فعل في الجوامع الطبيعية^(٧) وكما صرح بذلك في غير موضع فيه، بقدر ما يهتم الدفاع عن موقف بعينه بصدد إشكالية العقل، كما ستبين ذلك في موضعه. إلا أن صعوبة إدماج هذا النص في الجوامع لا يذهب بنا إلى حد إدماجه في المختصرات من حيث هي كتابات سابقة عن اهتمام صاحبا إلى أرسطو، وذلك على خلاف ما ذهب إليه في المتن الرشدي، لأنه يختلف عن المختصرات من هذه الجهة.

وكيفما كان الأمر، فإن هذا مجرد توضيح أولي أردنا به أن نلمح إلى منزلة الكتاب، وسعود إلى هذه المسألة في بحث آخر حول «إشكالية المتن الرشدي». أما ما

(٦) انظر الملوي، المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة، حيث فصلنا القول في شروح ابن رشد وبيننا مرة كل صنف من المتن بكامله. وإن كنا قد اتخذنا فيه موضعاً من المختصر.

(٧) يقصد أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد. جوامع السماع الطبيعي: السماء والعالم، تحقيق جنان الدين الملوي (عاس كلية الآداب، ١٩٨٤) الكون والفساد، والأكثر الملوية. ويمكن أن يضيف إليها جوامع ما بعد الطبيعة.

يريد الوقوف عندها هنا، فهو الصعوبة أو الصعوبات التي تضعها أمامنا قراءة هذا الكتاب، ونبدأ من حيث تحب البداية فنقول:

إذا كانت هناك صعوبات متعددة في قراءة هذا النص، فإننا نعتقد أن أهمها على الإطلاق صعوبتان اثنتان:

أولاهما، مكثفي بالحديث عنها باختصار إلى أن نعود إليها في موضع لاحق من البحث.

الثانية سحاول تفصيل القول فيها لأنها تمحنا في ما نحن بصدد بيانه في هذه مرحلة.

أما الصعوبة الأولى فهي صعوبة صياغة النص، ذلك أن ابن رشد ينتقل بك من الحديث عن العقل النظري إلى المعقولات النظرية، ثم إلى هبولى هذه المعقولات وصورها، مشيراً من جهة إلى المعاني الخيالية ودورها في عملية التعقل، ومحتماً من جهة أخرى بإشكال الاتصال في ضوء ما أثبتته ابن باجة في رسالته الشهيرة في موضوع. وبعبارة أخرى نقول: إن حديث صاحبنا ينطلق أولاً من لعقل النظري لينتقل إلى «معقولات النظرية التي جعلت محور الإشكال، وأفردت لها صفحات طوال على حساب المباحث الأخرى. ثم يأتي الحديث بعد ذلك عن العقل الفعال كتمهيد ينظر في طبيعة لعقل الهبولاني ليعود مرة أخرى إلى تحديد طبيعة العقل المعد ومنه إلى إثارة إشكال الاتصال الذي يحتم به القول في القوة الناطقة.

ولعل أول ما يثير الانتباه هنا هو أن تراتب المباحث بالشكل الذي اختاره ابن رشد في مختصره هذا لا يطابق ما أثبتته أرسطو في مبحث القوة الناطقة من كتاب النفس، وهو ما يدل مرة أخرى على أن الرجل لم يكن ينظر في كتاب المعلم الأول (أرسطو) عن النحو الذي اصطلمه في الجوامع الأخرى وفي تلخيص كتاب النفس والشرح الكبير. ومن هنا كان الكتاب نسيجاً وحده بالقياس إلى أصناف الشروح الترشيديّة المعروفة.

أما الصعوبة الثانية فتتلخص في ما نصحه أمامنا نسخ الكتاب المتعددة من جهة^(٨) وطبعاته المختلفة من جهة^(٩). وقبل أن نقف على نسخ الكتاب المخطوطة وما تستدعيه من حذر شديد وبقطة مستمرة في قراءتها والمقارنة بينها، مشير إلى أن طبعات

(٨) هناك سبع نسخ معروفة اليوم: اثنتان في القاهرة وواحدة في مدريد وأخرى في طهران، وخامسة في مكتبة شيسنر بيتي وسادسة في حيدر آباد.

(٩) هناك ثلاث طبعات: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد رسائل ابن رشد (حيدر آباد الدكن مطبعة دائره المعارف العثمانية، ١٩٤٧)؛ تلخيص كتاب النفس، تحقيق مؤلف الأهراني (مصر: مطبعة مصر، ١٩٥٠)، و Averroës, *Epitome de Anima*, edited by Salvador Gómez Nogales (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985).

هذا الكتاب وبخاصة الطبعة المصرية^(١٠) قد ذهبت في إخراجها للنص مذهباً عربياً، حيث عملت على الجمع في المتن بين محتويات النسختين المعتمدتين (نسخة القاهرة ونسخة مدريد) يدل أن تختار واحدة منهما وتضع الأخرى في الهامش لسبب من الأسباب ونحن نؤكد هذا الأمر هنا، لأننا نعتقد أن الفروق بين النسخ هي من الأهمية والخطورة بحيث تستدعي هذا التمييز الضروري، أعني التمييز بين النص كما وضع أول مرة، وبين الزيادات والاستدراكات المضافة إليه في ما بعد، وهي زيادات تقلب الموقف رأساً على عقب، فيختلط على القارئ أمرها ويدخل عليه الخلط في فهمها

ومن هنا يتبين أن الضرورة تدهونا حين النظر في هذا النص إلى أن نضع بين أيدينا جميع النسخ المتوفرة، لا لما تقتضيه بدايات البحث العلمي وضرورات الأمانة العلمية فقط، ولكن أيضاً نظراً لأن النسخ تقدم في مواضع أساسية تهم إشكالات هامة بوجه خاص تأويلات متباينة لا يمكن إرجاعها إلى الخلاف العادي المعروف بين نسخ النص الواحد، ولا يمكن فهمها إلا إذا افترضنا أن النص قد حضع في مراحل لاحقة على تأليفه إلى مراجعة وتعديل وإضافة. ونحن إذ نأسف على إثارة مثل هذه الأمور نؤكد مرة أخرى أن الوضع الراهن للبحث الرشدي هو الذي يضطرنا إلى إثارتها اليوم، وهو الأمر الذي كان من الممكن أن يكون في غي عنه لو قدم المحققون لهذا النص بما كان يجب أن ينجزوه، واصمى بذلك أمام الباحثين مادة معرفية سليمة ومختصة.

وعلى كل حال، فإن الخلاصة الأولى التي تنتهي إليها هي أن قراءة هذا النص كما لو كان كلاً متسقاً وُضِعَ بكامله على الصورة التي تقدمها المخطوطات مجتمعة أو مفردة، من شأنها أن تجعلنا نتوء في فهم معاني الكتاب ومقاصده، وأن تجعلنا نلجأ للإشكالات ترائف أمما بشكل مزعج لا يخرج منه، إلا إذا فصدنا القول في النص التفصيل المشار إليه، ومبرنا به بين صورته الأصلية الأولى وبين ما أضيف إليه، ثم قرأناه في ضوء التلخيص وفي ضوء ما ورد في الشرح الكبير بوجه خاص.

وهذا يعني بوضوح أن هناك صورة أو صيغة أولى للكتاب، أو للفصول التي تهم إشكالاتنا على الأقل، تمثل ما انتهى إليه صاحبه عند وضعه أول مرة، ومشتير إلى ملامح هذه الصياغة الأولى في ما بعد ثم هناك استدراكات وإضافات تنتمي في حقيقتها إلى ما انتهى إليه في كتاباته اللاحقة وفي شرحه الكبير على وجه الخصوص. ولكنه ثم ادماجها في النص بعد وضعه برمن غير يسير، وذلك على الرغم من أن ابن رشد يعلن في نسخة من النسخ الموجودة اليوم بين أيدينا، وهي نسخة مدريد، أنه م

(١٠) أما الطبعتان الأخريان فليتا بأشد حالاً من هذه الطبعة

يهدف ما كتبه أولاً عن العقل الهيولاني لأسباب ذكرها في الاستدراك الذي حتم به القول في القوة النطقية. كما ورد في النسخة المذكورة.

هناك إذن علامات تضع أيدينا على الصياغة الأولى للكتاب، وعلى ما أضيف إليها، وهي علامات يمكن استخلاصها من خلال فحص النسخ المعروفة اليوم. وإذا كان المشاركون قد تنبهوا أو تنبه بعضهم إلى الفروق بين النسخ، وإلى أن هناك نسخة متقدمة وأخرى متأخرة^(١١)، فإنهم لم ينتهوا إلى تقدير حجم هذه الفروق، وتأويلها على النحو الذي انتهينا إليه، وهو ما سنسعى إلى بيانه الآن.

إن المحصن الدقيق لهذه النسخ، والمقارنة المتأنية بينها، تقضي بنا إلى تأكيد أن الإضافات التي ينفرد بها بعضها إنما هي استدراقات تنتمي في الحقيقة إلى نصوص لاحقة، أو لسبق إلى مرحلة لاحقة شهدت تحولاً عميقاً في موقف ابن رشد من إشكالية العقل، وهو التحول الذي طرأ بوجه خاص على موقفه من طبيعة العقل النظري، وطبيعة العقل الهيولاني، وعلاقته بالصور الخيالية، وإذا كنا نعلم أن بنية القول النفسي، في هذا المستوى على الأقل، بنية متناسقة إلى درجة أن المساس بواحد من عناصره هو مساس بالبنية بكاملها، فإن التحول الذي طرأ على موقف ابن رشد من شأنه أن يصيب النسق بكامله. ولهذا دعونا أولاً إلى التنبيه في قراءة النص إلى ما يرجع إلى صورته الأولى، وهو الغالب في جميع النسخ، وإلى ما هو استدراك وزيادة أضيفت في مرحلة لاحقة، كما نقف على ذلك في نسخ أخرى. وندعو الآن بالإضافة إلى ما ذكر إلى تبين منزلة هذا النص من الكتابات النفسية الأخرى لابن رشد.

نحن، إذن، أمام خلاصة مهمة تميز بين صورتين اثنتين لهذا المختصر^(١٢): صورة أولى قديمة متسقة متناسقة الأجزاء تعتبر عن موقف واحد وواضح، وصورة أخيرة تحتفظ بكثير من معالم الصورة الأولى، وتضيف إليها بعض الاستدراقات التي تمثل في بادئ الرأي بشاراً غير مفهوم المعنى، وتضع أمامنا نصاً مختلفاً في غير

(١١) ولعل آخر من أشار إلى ذلك من النashرين هو قوميز نوحائيس في نشرته لهذا المختصر الذي سماه «تلخيصاً اتباعاً لما عمله الأهل» وقد أعلن أن نسخة مدريد هي النسخة المتأخرة وهي التي سيستخدمها كم رهم. وقد أثبت نشرته لهذا الكتاب في صورة لا تقل سوءاً عن الشريتين السابقتين على الرغم من ثورمه على نسخ جديدة.

(١٢) يمكن القول بالحقبة إن الصورة الأخيرة ينقلها إلينا خطوط مدريد، وإن الصورة الأولى بنقلها من المخطوطان الآخرين، وذلك على الرغم مما بينها من اختلاف، إلى درجة تسمح بالقول إن هناك حلقة وسطى يعدمها مخطوط حيدر آباد. ولكن لتجمل الأمر في صورتين إلى أن يحصل ويصدق ذلك عند إخراج هذا الجزء على الأقل من الكتاب إخراجاً علمياً دقيقاً.

موضع، وهو الاحتلاط الذي ذهبنا في رقبه المذهب المشار إليه، أعني القول بوجود مرحلتين في تطوير موقف ابن رشد كما سنبين ذلك في القسم الثاني من هذا البحث.

عما هي، إذن، علامات اختلاف هاتين الصورتين؟ إنها بالجملة ست علامات. اثنتان منها تنفرد بهما الصورة الأولى، والأربع الباقية تضيفها الصورة المتأخرة.

أما العلامتان فالثان تنفرد بهما الصورة الأولى دون غيرها فهما:

أولاً: تشبيه الاستعداد الموجود في القوة المتخيلة لقبول المعقولات بعقد اللوح للكتابة، والنفس الموضوعة لهذا الاستعداد بمنزلة اللوح^(١٣). والواضح في إجراء هذا التمثيل ما يوحى بموقف خاص من العقل الهولاني والمعاني الخيالية ومن العقل السطري أيضاً - وهو موقف أبي بكر ابن باجة - يختلف عما أورده في التلخيص، ويتعد كثيراً عما انتهى إليه في الشرح^(١٤). ومن البديهي أن نعتبر غياب أو حذف هذا التمثيل في نسخ أخرى علامة أول على تحول في موقفه من العقل الهولاني وما يتصل به. ومن هنا لا يجوز عندنا أصلاً الاعتماد على هذا الموضع في بيان موقف ابن رشد، أعني الموضع الذي ذكر فيه هذا التمثيل في النسخة الأولى. ولعل الأمر يزداد امتناعاً عندما سنقف على إخراج آخر لهذا التمثيل في التلخيص وعلى إخراج ثالث في الشرح الكبير^(١٥).

ثانياً: فقرات طوال في آخر القول في القوة الناطقة يلخص في قسمها الأول رسالة الاتصال لابن باجة، أو بالأحرى جزءاً منها، ويضع في القسم الثاني ما يشبه أن يكون تكملة لطريق ابن باجة بما لا يخرج عنها. وأما غيابها أو حذفها في النسخة الأخيرة فإنه لا يعني إلا أمراً واحداً هو أنه لم يمد يقول بالاتصال على الطريق الباجي. وبعل ما يشهد لذلك أنه لم يمت بالأمر في التلخيص على النحو الذي وضعه في هذه الفقرات. ولكن ما يقطع كل شك في هذا الصدد هو ما انتهى إليه في الشرح الكبير لكتاب النص^(١٦)، وما حبر عنه باختصار في مقائلي الطاء واللام من

(١٣) لا نجد هذا التمثيل في نسخة مدريد، ولا في طبعة حيدر آباد التي اعتمدت خطوطاً آخر

وهو مأخوذ من خطوط القاهرة ولا ندرى هل ورد في النسخ الأخرى أو لم يرد لأننا لم نطلع عليها

(١٤) ولعلنا لهذا السبب حذفنا من مراجعته نص المختصر في فترة لاحقة على تأليفه برمس غير

يسير

(١٥) يشير في الشرح الكبير إلى أن ابن باجة هو الذي ذهب إلى تشبيه الاستعداد الموجود للقوة

المتخيلة لقبول المعقولات (في النص الموضوعة) باحتفاظ لوح الكتابة للنص المكت عليه أو لنقل بعبارة أخرى، من مذهب ابن باجة يتوافق تماماً وهذا التمثيل.

(١٦) انظر Avicenna, *De Anima*, Latin translation, edited by Crawford, chap. 3, section

شرح ما بعد الطبيعة^(١٧).

وأما العلامات التي نرى أنها إضافات واستدراكات تنفرد بها السحرة المتأخرة فمن الممكن أن نحصرها في أربع علامات. أولاً معروفة مشهورة لدى الجميع، لأن ابن رشد صرح فيها بما يفيد ذلك. والثلاث الأخريات استخلصناها من قراءتنا للنص ومقارنتنا بين نسخته من جهة، وبين التلخيص والشرح على وجه الخصوص من جهة أخرى.

وأما أشهر هذه العلامات فهي الاستدراك الذي حتم به القول في القوة الباطنة^(١٨)، بعد أن تم حذف الفقرات الطوال التي قلنا عنها إنها تمحيص لجزء من رسالة الاتصال لابن باجة. وفي هذا الاستدراك يعلن ابن رشد صراحة أن موقفه لوارد في هذا المختصر من العقل الهيلولاني ليس صحيحاً، وأن من أراد الوقوف على حقيقة رأيه فعليه بشرح كتاب النفس، مشيراً إلى أن أول من قال بذلك الرأي هو ابن باجة فعلمته. وعلى الرغم من شهرة هذا الاستدراك، فإنه لم يؤخذ مأخذ الجد عند الباحثين، ولم يستخلصوا منه ما كان يجب استخلاصه. وهو على كل حال اعترف صريح بأنه كان يذهب مذهب ابن باجة في العقل، ثم عدل عن ذلك في ما بعد.

وإذ كنا قد أشرنا في ما تقدم إلى أن بنية القول النفسي، في هذا المستوى من الألف، بنية متعاسكة إذا أصيب منها عصر تداعت العناصر الأخرى، فإذن استدراك ابن رشد المذكور يعني بشكل غير مباشر أنه لم يعد يقول بما أورده عن العقل النظري والمعقولات النظرية كما لم يعد يقول بما ذهب إليه بضدد العقل الهيلولاني والمعاني الحيلية.

وإذا بدأ للبعض أن هذا الاستدراك لا يمتثل كل هذا الذي قلناه، فإن العلامات الأخرى التي سنأتي على ذكرها تؤكد ذلك تمام التأكيد.

وليس أهمها وأولها بالتقديم هو الاستدراك المردوح المتعلق بالعقل الهيلولاني والمعقولات النظرية. بعد أن كان يذهب في الصياغة الأولى مع ابن باجة إلى أن الاستعداد الموجود في الصور الخيالية لقبول المعقولات هو للعقل الهيلولاني، ينتقل في استدراكه هذا إلى ما يشبه أن يكون تلخيصاً مجملًا لما انتهى إليه في الشرح الكبير، فيؤكد أن العقل الهيلولاني هو شيء غير ما تقدم، وأنه ليس استعداداً موجوداً في

(١٧) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق الأب موريس بويج، السلسلة العربية، ٤ ج (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٨ - ١٩٥٢)، ج ٢، ص ١٢٣٠ وج ٣، ص ١٤٨٩ - ١٤٩٠.

(١٨) تنفرد نسخة مدريد بهذا الاستدراك، كما تنفرد نسخة القاهرة بتلخيص رسالة الاتصال لابن باجة. أما طبعة جندوب فلا تورد هذا الاستدراك ولا ذلك التلخيص.

الصور الخيالية، وإنما هو جوهر هو بالقوة جميع المعقولات وهو في نفسه ليس شيئاً من الأشياء ولو كان الأمر كما تقدم في الرأي الأول، أعني الرأي الذي كان يذهب إليه في لصياغة الأولى، وهو رأي ابن باجة كما ذكرنا، لكان الشيء يقبل نفسه كما قال. ثم يؤكد من جهة أخرى بصدد للمعقولات النظرية أنها مرتبطة بموضوعين أحدهما أربي هو العقل الهولاني، والثاني كائن فاسد هو الصور الخيالية. وهذا كما نعلم هو الموقف الذي انتهى إليه في الشرح الكبير، وهو على القيص ي ذهب إليه في لصياغة الأولى حيث انتهى إلى أن هذه المعقولات هيولانية وحادثة وكثنة عاسدة ومتكثرة متغيرة.

وأما رابع الاستدراكات فقد أتى في سياق الحديث عن الاستعداد الذي تنفرد به الصور الخيالية في الإنسان عنها في الحيوان، أعني الاستعداد لقبول المعقولات. وهو وإن كان دون قيمة الاستدراك المردوج المتقدم، إلا أنه ينسب عن تحول في موقف الرجع، وإن كان يتعلق في الظاهر بالدور الذي تلعبه الصور الخيالية. وحلاصته أن هذه الصور حركة لا قابلة. ثم ينتهي بعد ذلك إلى التعبير عن قناعة جديدة هي في اعتقادنا من علامات تبلور موقف جديد، وذلك عندما يعلن عدم ارتياحه للمذهبتين الرئيسيتين اللذين عرفهما تاريخ الأرسطية - المشائية في هذا الصدد^(١٩)، مؤكداً أن الحكم بين المذهبين يقتضي قولاً أبسط لا يحتمله هذا المختصر والموقف الجديد المثار إليه يظهر أن التعبير عنه أتى على مرحلتين متعاقبتين: أولاً يمشيها التلخيص، والثانية ينقلها إلينا الشرح الكبير، كما سنرى ذلك في القسم الثاني من هذا البحث.

تلك باختصار شديد هي أهم المعطيات التي استخلصناها من قراءة لهذا النص الفريد. وهي بالجملة تفضي بنا إلى تبين حجم الخطأ في اعتبار هذا المختصر نصاً متسقاً واحداً والمظهر إليه كما لو كان الأصل المعتمد في التعرف على طبيعة إشكالية العقل عند ابن رشد. كما تفضي بنا إلى التأكيد أن أبا الوليد كان ينظر إلى إشكالية العقل بوجه عام وإشكالية العقل الهولاني بوجه خاص بعبور ابن باجة أولاً، أو أنه كان يستمع إلى صوت ابن باجة ثم إلى صوت غيره من المفسرين أكثر مما كان يقرأ أرسطو، وذلك على عكس ما سيعمله في التلخيص والشرح، وإن كان الموقف في التلخيص أقرب إلى المختصر منه إلى الشرح.

وإذا أخذنا بهذه الخلاصة فستبين لنا منزلة النص وحلوه وأفاقه، وسكون حيثية بين أمرين.

(١٩) يقصد مذهب الاسكتندر (وليس باجة أيضاً) ومذهب ثيوفراسطس وبماسطيوس وسنقف في التلخيص على كمية ترمقه بين المذهبين، كما نقف في الشرح على تجاوزهما معاً ووضعنا لذهب جديد كان وراء شهرته الكبيرة عند الفلاسفة.

إما أن نطرحه جانبا في حديث يروم بيان إشكالية العقل عند ابن رشد، لأن هذا البيان يقضي بأن نصرب بأيدينا إلى الشرح والشرح وحده، وقد نصع المختصر والتلخيص أمامنا على سبيل الاستئناس.

وإما أن نعتبره قطعة أساسية أولى في حديث يحاول أن يتابع تطور الإشكالية عند فيلسوف قرطبة ومراكش. وفي هذه الحالة متساوي أمامنا جميع النصوص في مرحلة أولى، ومفضل واحد منها الآخريات في المرحلة الأخيرة. والرجحان دائما للشرح الكبير.

أما أن نعترف بتطور مواقف ابن رشد من جهة، ونسعى من جهة ثانية إلى بيان طبيعة السنن الرشدي معتمدين على المختصر أكثر من غيره، أو معتمدين عليه مع غيره في مواضع واحدة ومسائل واحدة، فذلك أمر لا يستجيب ولا يتوافق في عقادنا مع معطيات النصوص.

٢ - تلخيص كتاب النفس

إذا كان هذا التلخيص يحل موقفاً وسطاً بين المختصر والشرح، فإنه يبتعد عنهما ويقترب منهما في آن واحد بجهتين مختلفتين - فهو من حيث الشكل شرح عن كتاب النفس لأرسطو، بل أول شروح^(٢٠) ابن رشد لهذا الكتاب. ومن هذه الجهة يختلف عن المختصر ويقترب من الشرح إلى حد ما. وهو من حيث المحتوى والمواقف التي اتخذها فيه صاحبه من إشكال العقل بوجه خاص يقترب من المختصر ويبتعد عن الشرح^(٢١).

ومن هنا يتبين لنا منذ البداية أن تلخيصنا هذا في صياغته الأولى قد يصح اعتباره امتداداً طبيعياً للمختصر الصغير ولما اتخذ فيه من مواقف، وذلك على الرغم من أنه يسجل بعض التحول في موقف ابن رشد، فضلاً عما يتميز به من أسلوب خاص في العرض يجعله نصاً ذا طابع تقرير في حله.

على أن ما يعنينا هنا هنا بالقصد الأول هو النظر إلى ما يصنع هذا النص أمام القارئ من مشاكل وصعوبات، كما فعلنا عند حديثنا عن النص السابق. غير أننا نسجل، لقول إجمالاً لأن ما ذكرناه في ما تقدم يصدق على تلخيصنا هذا أيضاً.

(٢٠) يقول أول شروح ابن رشد إذا اعتبرنا بعض المقالات التي وضعها شرحاً لبعض ما جاء في كتاب النفس لأرسطو، ولأنه هو أحد شرحي ابن رشد، لأن لما الوليد شرح كتاب النفس لأرسطو شرحين هما التلخيص والشرح الكبير.

(٢١) يصدق هذا التحديد على التلخيص في صياغته الأولى. أما إذا اعتبرنا ما أصيب إليه من يمكن أن نقول إنه يشكل حلقة وسطى بين المختصر والشرح.

وإذ كان هذا التلخيص يختلف عن المختصر من حيث عدد السبع^(٢٢)، ومن حيث إنه ما يزال مخطوطاً إلى اليوم، فإن موعة الصعوبات التي يضعها المصان معاً واحدة، أو تكاد تكون واحدة، وإن لم تكن في التلخيص بالحجم نفسه الذي وقفنا عليه في المختصر. ولكن هناك أمراً لا بد أن نشير إليه في البداية، وهو أنه إذا كان تعدد نسخ المختصر وتباينها علامة من العلامات الأساسية التي اعتدنا بها في ما انتهينا إليه من خلاصات، فإن نسختي التلخيص الوحيدتين تكاد أن تكونان متطابقتين تمام التطابق، ومع ذلك فإننا انتهينا إلى أننا أمام صورتين مختلفتين ومتعاقبتين^١ أولاهما هي الصورة التي وضع بها الكتاب أول مرة، أو وضعت بها على الأقل المصنوع التي تعبنا بوجه خاص. أما الثانية فتتمثلها الاستدراكات والإضافات التي زيدت في النص بعد وضعه بزمان غير يسير، على ما بينها من اختلاف منسب إليه بعد قليل.

غير أن هناك علامة مهمة وردت في المقالة الأولى من الكتاب، وفي المقالة الثالثة أيضاً، كانت بالنسبة إلينا مؤشراً كافياً على أن صاحب النص قد عاد إليه مرجعاً بعد إنجاز شرحه الكبير، ولكن هذه العلامة على أهميتها لم تكن كافية وحدها للتأكيد على الخلاصة المشار إليها. ولهذا كان علينا أن نفحص النص فحصاً دقيقاً. وبخاصة المواضيع التي أفردت لإشكال العقل، فانتهينا إلى أن هذا التلخيص يقدم فعلاً موقفين متدرجين من طبيعة العقل الهولاني على وجه الخصوص، لا يمكن بأي حال من الأحوال ومهما تمخلنا في التأويل أن نذهب إلى أن ابن رشد كان يقول بهما معاً في الفترة التي ألف فيها تلخيصه هذا.

أما موقف الأول من إشكال العقل بعامة وإشكال العقل الهولاني بخاصة، فمن الممكن أن نقول إنه يميل إلى تبني مذهب الاسكندر، وذلك في حدود القول بأن العقل الهولاني إنما هو استعداد فقط لا شيء يوجد فيه هذا الاستعداد، مما يعني أننا لا نرغم أن ابن رشد قد أخذ بموقف الاسكندر في إطلاقه، وإنما أخذ بهذه الخلاصة التي انتهى إليها الشارح القديم كما هو معروف. ومن هنا يتبين أن موقف ابن رشد قد شهد تحولاً من المختصر إلى التلخيص وهو تحول في حجم استفاه من القول بمذهب ابن باجة إلى الميل إلى مذهب الاسكندر.

أما لموقف الثاني فهو الذي ينقله إلينا أهم استدراك من الاستدراكات التي أصبحت إلى نص التلخيص عند مراجعته في فترة لاحقة^٢ والحق أنه موقف جديد، لأنه يقطع أولاً مع رأيه الأول بأن العقل الهولاني مجرد استعداد فقط، ويقول عن هذا العقل لأول مرة إنه جوهر مفارق. ولكنه إلى جانب هذا يذهب مذهب التوفيق بين

(٢٢) هناك مسحتان مخطوطتان لتلخيص كتاب النفس مكتوبتان بحروف عبرية أولاهما نسخة

دريسر، والثانية نسخة مودينا في إيطاليا.

رأي الاسكندر ورأي تامسطيوس، وهو ما سقاه مذهب الجمع على نحو سنييه في موضعه عندما نقف على منزلة هذا الاستدراك من المختصر والشرح.

على أن تلك الاستدراكات أو الإضاعات التي قلنا إنها علامات موقف جديد يتجاوز ما يتقله إلينا النص في صورته الأولى، تختلف من حيث الإحالة على الشرح كما تختلف من حيث الموضوع. ذلك أن هناك إضافتين تَحْمِلَانِ إحالة صريحة على الشرح الكبير تتعلق الأولى بالعقل النظري والعقل بالملكة وقد وردت في المقالة الأولى^(٢٣). والمؤكد أن استدراكنا هذا يحمل في كلمات قلائل ما انتهى إليه في الشرح من أن العقل النظري غير كائن ولا فاسد، وأن فعله كائن فاسد بفساد الموضوع الذي يفعل فيه. أما الإضافة الثانية فهي دون سابقتها في الأهمية وتتعلق ببيان موقف تامسطيوس من «العقل الذي فينا»^(٢٤).

أما الاستدراكان الآخران اللذان لا يحمل فيهما على الشرح صراحة أو ضمناً فيتعلقان معاً بالعقل الهولاني والعقل الفعال إلى حد ما. ولعل مما يبدل على أنهما وضع في فترة واحدة هو أن التأخر منهما يميل على المتقدم^(٢٥)، وهما معاً ينقلان موقفه الجديد من العقل الهولاني، وإن كان الاستدراك الأخير يكتفي بهما لجمال الموقف في عبارة واحدة يؤكد فيها أن العقل الذي بالقوة شيء غير القوة والاستعداد، وهو كما نرى على النقيض من الموقف الثابت الذي عبر عنه غير مرة في صياغته الأولى للتأخير.

وإذ كان الأمر كذلك، فهل يعني هذا أن مراجعة النص قد تمت في فترتين مختلفتين، أولاهما قبل انجار الشرح والثانية بعد ذلك؟ قد يكون الأمر كذلك. ولكن المؤكد عندنا من كل حال هو أن المراجعة التي خضع لها النص بعد وضعه لأول مرة قد حملت لب ملامح موقف جديد نعتبره إبداعاً بشعول هائل في موقفه من طبيعة العقل الهولاني، قد لا يبلغ إلى ما انتهى إليه في الشرح الكبير، ولكن مع ذلك يقطع بشكل يكاد يكون نهائياً مع موقفه المعبر عنه في الصياغة الأولى، ومع الموقف الذي يقدمه المختصر أيضاً.

(٢٣) انظر أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، الشرح الكبير، مخطوط باريس، الورقة ١١٤.

(٢٤) انظر المصدر نفسه، الورقة ١٤٧. وذلك على الرغم من أن النص يحتمل قراءتين أولاهما تعني بصراحة الإحالة إلى الشرح كما قلنا «على ما بيناه في شرحنا لكلام أرسطو»، والثانية تعني شرح تامسطيوس «على ما بينه في شرح كلام أرسطو». ولكن بما يرجح القراءة الأولى هو أن ابن رشد يعني عمل تامسطيوس تلخيصاً لا شرحاً.

(٢٥) حول الاستدراك الأول، انظر المصدر نفسه، الورقة ١٤٤ (العمود الثاني) و١٤٤. وحول الاستدراك الثاني انظر الورقة ١٤٨ من المخطوط نفسه.

ومن هنا كان التلخيص عندنا قطعة أساسية لا يجوز إهمالها أو إغفالها عند النظر إلى إشكالية العقل عند ابن رشد، اللهم إلا إذا كنا نريد الوقوف على الصورة الأخيرة التي انتهت إليها هذه الإشكالية عند فيلسوف قرطبة ومراكش، وفي هذه الحالة يمكن أن نترك التلخيص والمختصر معاً في صورتيهما الأولى والأخيرة، لأنهما معاً لا عسى فيهما بالقياس إلى الشرح. وتلك هي الخلاصة الكبرى التي يفضي إليها النظر في لكتابات النفس لأبي الوليد^(٢٦).

وإذا كان الأمر كذلك، فلتقف عند هذه الخلاصة ولتكن لنا مناسبة لاستعراض مواقف ابن رشد من إشكالية العقل أو من بعض عناصرها بإيجاز شديد من خلال النصوص الثلاثة التي قلنا إنها تشكل عصب البحث هذه، واصفين بذلك، كما وعدنا، ملامح أولى لاستراتيجية محالمة في النظر إلى المتن الرشدي.



إذا أعدنا لأن النظر في ما قدمناه من معطيات، وعملنا على أن نستخلص منها أقصى ما يمكن من نتائج، فقد يذهب بنا القول إلى أن هناك مرحلتين مختلفتين عرفتهما إشكالية العقل عند ابن رشد:

مرحلة أولى يمكن أن ندعوها المرحلة الباجية - الاسكندرية، وهي مرحلة التي يمثلها المختصر والتلخيص في صورتيهما الأولى، أعني بعد صرف النظر عن الإضافات والاستدراكات التي ألحقت بهما عند المراجعة

ومرحلة ثانية هي ما يصح لنا تسميته بالمرحلة الرشدية، وهي المرحلة التي ينقلها إلينا الشرح.

وهما مرحلتان متعارضتان إلى الحد الذي لا يمكن معه الأخذ بهما أو اعتمادهما معاً في تحليل إشكالية العقل عند ابن رشد.

وهكذا نكون أمام واحد من أمرين:

إما أن يكون العرض هو بيان تطور الإشكالية عند ابن رشد، وفي هذه الحال يمكن اعتماد النصوص الثلاثة، أي القول بالمرحتين، مع ضبط ذلك في ضوء ما جاء في التلخيص بوجه خاص من استدراك قد يمثل حلقة وسطى بين موقف قديم وآخر

(٢٦) يبدو من خلال ما تقدم وما سيأتي أننا لا نشاطر ألفرد إييري محقق تلخيص كتاب النفس رأيه الذي يذهب به إلى أن هذا التلخيص يتبع قوله ابن رشد في الشرح الكبير إلى آخر ما قاله انظر ألفرد إييري، «حول شروح ابن رشد لكتاب أرسطو في النفس»، ورقة قدمت إلى الحلقة الرشدية الأولى، مارس/ آذار ١٩٨٩. وسينشر قريباً ضمن أعمال الحلقة.

جديد أو يكون الغرض هو بيان النسق النفسي لابن رشد، أو لنقل إشكالية العقل، وفي هذه الحال يكون الاعتماد على المختصر والتلخيص أمراً لا طائل منه. أما أن نعتد جميع هذه النصوص، وتخلط بين المراحل مع، عتراضاً بنظر موقف ابن رشد من عمل إلى آخر، فهو أمر لا نعتقد مرة أخرى أنه يتوافق ومعطيات النصوص.

وهذا يعني أننا ندعو إلى الوعي بوجود إمكنتين في النظر إلى هذه الإشكالية، لا إمكانية واحدة. ولكن دعوتنا هذه قائمة على ملاحظة تطوّر، بل تحوّل هائل في موقف ابن رشد، يسمح لنا بأن نرسم خطاً فاصلاً بين مرحلتين تقوم بينهما حقة وسعى ضعيفة كما ستبين ذلك في موضعه. ومن أجل بيان أساس هذه الدعوى، ورفعاً لكل لبس أو إبهام، سحاول أن فتابع باختصار شديد، لا مفر منه في هذا السياق، محوى المرحلتين المشار إليهما، لرى في ما بعد إلى ما قد ننتهي إليه من خلاصات. وستكون متابعتنا محصورة بوجه خاص في مواقف ابن رشد من بعض عناصر الإشكالية وفي مقدمتها العقل الهولاني والعقل النظري.

ثانياً: المرحلة الباجية - الاسكندرية أو ابن رشد الباجي - الإسكندري

يتبين من خلال ما تقدم أن هذه المرحلة مركبة من لحظتين متعاقبتين يمثلهما المختصر والتلخيص كما أشرنا إلى ذلك: والسبب الظاهر للجمع بينهما في مرحلة واحدة هو أن هوية الصّين تكاد تكون واحدة أو متقاربة، وذلك على الرغم مما ذكر بينهما من خلاف، بل على الرغم من أن الإحالة الرئيسية تختلف من الواحد إلى الآخر بقدر اختلاف استنتاجية كل منهما. أما السبب الحقيقي البعيد فهو أن ابن رشد كان ينظر فيهما معاً عبرون الآخرين ويُنصت إلى أصواتهم أكثر مما ينظر هو أو يشكّم. وبعبارة أخرى نقول إنه كان واقعاً في هذه المرحلة بالدات تحت تأثير ابن باجة أولاً والاسكندر ثانياً، ولم يتخلص من ذلك إلا عند وضعه للشرح الكبير الذي يبرز لنا صورة للرجل جديدة، وهي صورة من أولى سماتها الاستقلال الفكري والتعبير عن مواقف لا نجد سداً عند الآخرين بقدر ما تكون الإحالة فيها على قناعاته لشخصية التي أتت شجرة محاص طويل، ومعاناة تكاد تكون وجودية، يستشعرها القارئ في حوار ابن رشد ومقدمه لمواقف المتقدمين، وهي المواقف التي كان يذهب إلى بعضها في المختصر والتلخيص، وكأنه كان يقوم بنقد ذاتي أو تصفية حساب مع مواقفه القديمة. هذا هو السبب الذي جعلنا نجتمع بين المختصر والتلخيص وجعلنا منهما مرحلة واحدة في مقابل المرحلة التي يمثلها الشرح. فننظر إذن إلى لحظتي هذه المرحلة في صورتيهما الخالصتين، ولبدأ من أولاهما فنقول:

إبه على الرغم من صعوبة قراءة المختصر كما ذكرنا، فإن من الممكن القول إن

المحور الرئيسي لتحليلاته هو العقل النظري أو المعقولات النظرية. أما العناصر الأخرى التي تشكل بنية نظر العقل عنده فتكاد تكون مجرد حواشٍ لتوضيح طبيعة المعقولات، وبخاصة العقل الهولاني والعقل الفعال اللذان يعتبران هيوين لمعقولات وصورتهما كما ستري، وذلك ما يشكل عمق الاختلاف بينه وبين التلخيص من جهة، على ما بين التلخيص والشرح من خلاف وعلى ما بين المختصر والتلخيص من تقارب.

انتهى ابن رشد في مرحلة أولى من تحليله إلى أن المعقولات تابعة لتغير، وهي من ذات هيوين بالضرورة وموجودة أولاً بالقوة وثانياً بالفعل، وهي حادثة فاسدة ومتكثرة بتكثر الموضوعات متعددة بتعدد نظراً لاتصالها اتصالاً ذاتياً بالصور الخيالية. وهو في هذا كما ترى يتابع ابن باجة في ما انتهى إليه في بعض كتاباته وفي مقدمتها رسالة الاتصال. ولعله لهذا السبب بالذات لم يعرض لذكر ابن باجة^(٢٧). غير أن ما يبغي إثارة الانتباه إليه منذ البداية هو أن هذا الموقف الذي يدافع عنه هـ هنا يصدده لعقل النظري أو المعقولات النظرية بعيد جداً عما انتهى إليه في الشرح حيث ذهب إلى أن العقل النظري أولي من حيث جوهره، كائن فاسد من حيث لعمه. أو أن المعقولات بعبارة أخرى مرتبطة بموضوعين أحدهما أزلي، وهو العقل الهولاني، ولثاني كائن فاسد، وهو الصور الخيالية^(٢٨). وهكذا يمكن القول في جميع المواقف التي اتخذها في المختصر، وبخاصة ما تعلق منها بالعقل الهولاني أو هيوين المعقولات. ذلك أنه عندما ميّز في المعقولات بين صورتها وهولائها لم يجد صعوبة في التأكيد أن صورتها، وهي العقل الفعال، واحدة غير كائنة ولا فاسدة. وأما عندما نظر في هولائها فقد وجد خلافاً بين القوم. ولما كان يتبنى موقف ابن باجة فقد رفض المواقف الأخرى، وبخاصة الموقف الذي يذهب إلى أن العقل الهولاني جوهر أزلي. والسبب عنده في ذلك يرجع إلى التعارض القائم بين القول إن هذا لعقل أزلي وإن المعقولات الموجودة فيه حادثة إذ كما يكون الكمال الأول يكون الأخير، وكما يكون الأخير يكون الأول. ولذلك إذا كانت المعقولات حادثة فلا بد أن يكون العقل الهولاني حادثاً، لأنه ليس شيئاً أكثر من الاستعداد الذي يسبق تشكل المعقولات. وهذا الاستعداد لما كان من الأمور التي لا تفارق كان بالضرورة في موضوع، غير أن هذا الموضوع لا يمكن أن يكون جسماً أو عقلاً وإنما هو نفس. وأقرب التفسير إلى أن تكون موضوعاً لهذه المعقولات هو الصور الخيالية، ومن ثم كان الاستعداد

(٢٧) من المثير للمعجب حقاً أن ابن باجة لم يرد له ذكر في المختصر صراحة ولا ضمناً وإن ذكره في آخر القرون في القوة الشاطئة في نسخة مدريد وحدها فهو مستطرد وضعه ابن رشد بعد تأليف الشرح الكبير، كما أشرنا إلى ذلك فيما تقدم.

(٢٨) وقد أجل موضعه هنا عند مراجعته المختصر، وذلك بشكل تقرير سريع

الموجود في الصور الخيالية لقبول المعقولات هو العقل الهولاني، أما العقل الذي بالملكة أو العقل الظري فهو تلك المعقولات القائمة فيه بالفعل بعد أن كانت بالقوة ومن هنا أتى تأويله للمثال الذي ضربه أرسطو في سياق ضبطه لنوع «معال العقل مشهاً إياه بانفعال اللوح القابل للكتابة، فأكد أن هذا الاستعداد بوجوده في القوة المتخيلة لقبول المعقولات يشبه عقد اللوح والكتابة، والنفس الموضوعة لهذا الاستعداد بمنزلة اللوح، أما الاستعداد فليس شيئاً بالفعل، ولهذا لا يلحقه انفعال أصلاً. وهذا كما ترى لا يعدو أن يكون ترجمة لأقاويل ابن باجة^(٢٩)، ذلك أن فيلسوف سرقسطة وفاس هو أول من ذهب، باعترااف ابن رشد نفسه، إلى أن العقل الهولاني إما هو «استعداد موجود في الصور الخيالية لقبول المعقولات، وذلك قصد تجاوز بعض ما يؤدي إليه موقف الاسكندر من مجالات، ومن ثم فهو ليس شيئاً بانفعال، ولا هو بالأحرى جوهر مفارق أولي واحد كما سبته في ذلك في الشرح. ومن هنا يتبين مرة أخرى مدى المسافة التي تفصل بين الموقفين، أو لنقل بين المرحلتين، كما يتبين السبب الذي دعا ابن رشد في فترة لاحقة إلى مراجعة هذا المختصر ووضع بعض الاستدراكات التي أشرنا إليها في ما تقدم.

أما لمبحث الأخير الذي تناول فيه إشكال الاتصال في ضوء رسالة ابن باجة المشهورة في الموضوع، فلنا لا نرى داعياً إلى الوقوف عند اختصاراً للمبحث، واعتقاداً منا أن الأمر من التوضيح بحيث لا يحتاج إلى مزيد بيان. وأعني بالتوضيح تبني صاحبنا لموقف ابن باجة من الإشكال. وأما الباحث الواردة في النص، والاستدراكات لمضافة إليه، فيكمي ما ذكرناه بمصدها ولننتقل إلى القول باختصار شديد في للمحة الثانية من هذه المرحلة وهي التي يمثلها التلخيص بقول:

إنه إذا كان مدار البحث في المختصر يمثل في العقل الظري أو المعقولات النظرية، فإن لمبحث عن طبيعة العقل الهولاني ودوره في عملية التمثل يمثل مقام الأول في التلخيص^(٣٠). وبصرف النظر عن البحث في سبب أو أسباب هذا الاختلاف^(٣١) فإن ما بلغت النظر حقاً هو ما شهدته هذه للمحة الثانية من تحول في

(٢٩) انظر في ذلك ما مصطلح على تسميته بالكتابات المتأخرة لابن باجة في مقدمتها تعليق المترجم، ورسالة الفواعل، ورسالة الاتصال. وإن كانت رسالة الاتصال أهم كتباته في هذا المصدد انظر أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد محري (بيروت: دار النهار، ١٩٦٨).

(٣٠) أمي أن نهاية ابن رشد في التلخيص بالعقل الهولاني تفوق عنايته بالأصناف الأخرى، ولا يس في هذا المصدد أن التلخيص منبئة لنص أرسطو واحترام لرتاب بلحته على عكس ما عده الحال في المختصر.

(٣١) يأتي في مقدمة هذه الأسباب أن التلخيص شرح لمعاني نص أرسطو ومن ثم كان من ابن رشد أن يصحح لنص الأصلي وترتيبه.

موقف ابن رشد من إشكالية العقل على العموم وإشكالية العقل الهيلولائي على الخصوص. وإذا كنا قد أشرنا إلى حجم هذا التحول ومداه، وأكّدنا أنه بالحيلة مجرد انتقال من الأحذ بموقف ابن باجة إلى الميل إلى موقف الاسكندر، وهما موقفان يشتركان في القول بأن العقل الهيلولائي استعداد فقط لا جوهر معارق، على ما يسهما من خلاف بعد ذلك، فإننا نريد الآن أن نقف عن قرب على فحوى هذا التحول من خلال متابعتنا لما ورد في التلخيص باختصار شديد، على أن نحتتم هذه الفقرة بما نعتبره تحولاً بحق في موقف ابن رشد من طبيعة العقل الهيلولائي، وذلك في ضوء الاستدراك الأكبر الذي أضافه إلى نص التلخيص. وستبين حيثي حجم هذا التحول الثاني الذي نعتبره علامة أولى على الانقلاب الشامل الذي يسجد الشرح، أعني الانقلاب الذي لا يخص العقل الهيلولائي وحده بل يشمل عناصر الإشكالية بكاملها، ولهذا يصح اعتباره تحولاً بالمعنى الحقيقي. أما التحول المشار إليه فهو يكاد يكون تحولاً باشتراك الاسم.

يذهب ابن رشد في البداية، متابعاً نص أرسطو بشكل تقريرى، إلى أن لقوة القابلة للمعقولات غير مفعلة ولا متغيرة، وأن الانفعال فيها إنما هو قبولها للمعقولات، وهي إلى جانب هذا غير محالطة لصورة من الصور الهيلولائية أصلاً. وذلك أن هذه القوة القابلة التي نسميها العقل الهيلولائي إذا كانت تعقل الأشياء كلها، أي تقبل صورها كلها، فيجب ألا تكون محالطة لصورة من الصور. ولو كانت محالطة لكانت بين أمرين؛ إما أن لا تدرك الصور الأخرى، أعني ما عدا الصورة المحالطة لها، وربما أن تغير تلك الصورة المحالطة، أي تغير ما تدركه، ويكون العقل حيثي لا يدرك ماهيات الأشياء على حقائقها.

ود كان العقل الهيلولائي غير محالط ضرورةً، فإن طبيعته ليست شيئاً غير طبيعة الاستعداد فقط. وهذا يعني أن العقل الذي بالقوة إنما هو استعداد فقط لا شيء يوجد فيه هذا الاستعداد، وهو وإن كان في موضوع فإنه ليس محالطاً له، ولا يمكن أن يكون لموضوع له عقلاً بالقوة وبالجملية، فإنه ليس في العقل من معنى الانفعال إلا القبول فقط، أما الموضوع لهذا القبول فليس شيئاً من الأشياء وإنما هو استعداد فقط لقبول المعقولات، وهو قبل أن يستكمل بالمعقولات ليس شيئاً.

وهذا، كما هو معروف، يمثل إحدى الخلاصات الأساسية التي ينتهي إليها موقف الاسكندر من العقل الهيلولائي، مما يدل على أن التلخيص في هذا الموضع على الأقل كان ذا نغمة إسكندرية واضحة.

ولمن من العلامات التي تزيد الأمر بياناً ووضوحاً هي تشبيهه لاستعداد في العقل بالاستعداد الموجود في اللوح لقبول الكتابة، حيث يؤكد أنه كما أن ذلك الاستعداد الموجود في وجه اللوح ليس محالطاً للوح كذلك الأمر في العقل مع

المعقولات. وكما أن قول اللوح ليس انفعالاً، كذلك قبول العقل ليس اسعمالاً ولا تعبيراً، ومن الواضح أن المثال المصروب ما هنا يختلف عن المثال الوارد في المختصر، فالاستعداد هناك كما رأينا كان استعداد الصور الخيالية لقبول المعقولات، أي استعداداً موضوعه النفس المتحيلة، أما الاستعداد ما هنا فليس له مقابل، أعني اللوح غير المكتوب، لأن العقل من حيث هو استعداد ليس شيئاً بالفعل أما اللوح المكتوب فقد يشبه بالعقل المستكمل بالمعقولات بالفعل، وهذا عقل آخر.

وعلى كل حال، فإن مثال اللوح مناسبة للتعرف على ما أصاب موقف ابن رشد من طبيعة العقل الهولاني من تطوير وتحول لا من المختصر إلى التلخيص فقط، بل من المختصر والتلخيص إلى الشرح الكبير الذي سمي فيه الأشياء بمسمياتها ونسب الآراء إلى أصحابها^(٣٢)، وانتقد في هذا الإطار بمنع شديد تشبيه العقل بالاستعداد الموجود في اللوح نسباً إياه إلى الاسكندر، إلى غير ذلك مما سنقف عليه في موضعه.

هذا، ولا بد أن نشير في عجالة إلى مبحثين آخرين يحصان العقل الفعالي من حيث طبيعته الانطولوجية ودوره في عملية التفكير والمعرفة.

أما البحث الأول فإن ابن رشد ينطلق فيه من مصادرة أرسطية نقيم تماثلاً بين العقل والأشياء الطبيعية. وذلك أنه كما أن في جميع أجناس الأمور الطبيعية شيئين اثنين: أولهما قابل والآخر فاعل، والقابل هو بالقوة جميع الأشياء الموجودة من ذلك الجنس، والفاعل يفعل كل شيء في ذلك الجنس^(٣٣)، كذلك هو الأمر في العقل. أعني أن هناك عقلاً فاعلاً وعقلاً منفعلاً. وبصرف النظر عما هنالك من خلاف بين ما أورده هـ هنا وبين ما سيتهي إليه في الشرح، فإن العقل الفعالي عنده جوهر مشارك غير كائن ولا فاسد يعقل ذاته عندما يفارقها ويعقل الأمور الهولانية عندما يتصل بها. والعقل والمعقول فيه واحد بخلاف العقل الهولاني.

أما كيف تتم عملية التفكير، وهو المبحث الثاني، فإن الدور الرئيسي فيها للعقل الفعالي دور غيره. ومن أجل توضيح هذا الدور يتم تشبيه هذا العقل بالصورة كما فعل أرسطو. وذلك أنه إذا كان الضوء هو الذي ينقل الألوان من القوة إلى الفعل، ويعطي للحدقة المعنى الذي به تقلب الألوان، فكذلك العقل الفعال هو الذي يعطي للعقل الهولاني المعنى الذي به يقبل المعقولات، وينقل المعاني الخيالية إلى أن تصبح

(٣٢) يمكن أن نقول في ضوء ما ورد في الشرح أن التمثيل كما ورد في المختصر هو لاسم مادة، أما التمثيل الوارد في التلخيص فهو للاسكندر. وهذا تصريح من ابن رشد في الشرح بأنه كان يذهب في المختصر مذهب ابن باجة، وفي التلخيص كان يسلم إلى مذهب الإسكندر.

(٣٣) تشبه ما هنا إلى تسمية العقل الهولاني بالعقل المتعل، وتسجل ما هنا أيضاً هذه القسمة الشائبة إلى فاعل ومفعول إلى أن نقارن ذلك بما سيورده في الشرح الكبير.

معقولات بالفعل بعد أن كانت معقولات بالقوة. وهذا الوضع، وإن كان قريباً في جلت كما سيأتي إليه في الشرح، إلا أن طابعه التقريبي السريع يتركنا أمام صعوبات وشكوك لا يمكن أن نجد حلولاً لها في ما وضعه في التلخيص.

وإذ كان ما عرضنا له باختصار شديد يشكل أهم الخلاصات التي انتهى إليها في تلخيصه هذا، فإن هناك وجهاً آخر لهذا النص يجعل منه حلقة وسطى بين المرحلتين الأولى والثانية. ومن ثم يمكن أن ننظر إليه بجهتين: فهو من جهة يشكل مع المختصر المرحلة الأولى في تطور السقراطي لاين رشد، وهو من جهة أخرى يمثل جسراً عبر منه أبو الوليد إلى آفاق أخرى جديدة وإلى صيغة أخرى أو صورة أخرى لإشكالية العقل بوجه عام والواضح من خلال ما قيل في ما سبق هو أن ما يسمح بالنظر إليه من الجهتين المذكورتين هو نوعية الاستدراك الذي أصيب إلى النص الأصلي عند مراجعته. وهو كما قلنا استدراك يختلف عن الاستدراكات الأخرى التي أصيبت إليه وبلى المختصر أيضاً، لأن تلك الاستدراكات بالجملة تميل إلى ما انتهى إليه في الشرح، أما استدراكنا هذا فهو نقلة أولى أو تحول عن الموقف القديم، أعني الموقف الذي كان يرى أن العقل الهولاني إنما هو استعداد فقط سواء على رأي ابن باجة أو مذهب لاسكندر، ولكن هذا التحول لا يرقى مع ذلك إلى الموقف الجديد الذي عبر عنه في الشرح الكبير. فلننظر إذن إلى فحوى هذه الإضافة أو هذا الاستدراك الذي سيكون بالنسبة إلينا مدخلاً إلى القول في المرحلة الثانية، وإن كان مرضعه منحصرًا في محاولة تحديد طبيعة العقل الهولاني دون باقي العناصر المكونة لبنة الإشكالية العامة.

الملاحظ منذ البداية هو أن الجديد في هذه الإضافة هو وعيه بالصعوبات والمجالات التي ينتهي إليها موقف الاسكندر الذي كان يقول به هو، وكذلك الموقف المقاس الذي ينسب إلى تامطوبس وغيره من قدماء المفسرين. ولذلك نراه يقصد إلى وضع رأي توفيقى، يزعم أنه المذهب الحق لأرسطو، يحاول من خلاله أن يتجاوز المجالات التي يؤدي إليها المذهبان معاً.

وهكذا نجد يذهب إلى أن العقل الهولاني استعداد مجرد من الصور الهولانية، كما يقول لاسكندر، ولكنه أيضاً جوهر مفارق متلبس بهذا الاستعداد. بمعنى أن هذا الاستعداد الموجود في الإنسان إنما هو أمر لحق هذا الجوهر المفارق من جهة اتصاله بالإنسان، لا أن الاستعداد موجود في طبيعة هذا المفارق، كما زعم المفسرون، ولا هو استعداد محض، كما زعم الاسكندر.

إن لعقل الهولاني، إذن، إنما هو نتيجة اتصال جوهر مفارق بالاستعداد الموجود في الإنسان، أو هو مركب كما يقول من الاستعداد ومن العمل المتصل به، الاستعداد ولما أن تتسائل عن معنى هذا المركب وذلك الاستعداد، وعن هذا الجوهر

المفروق المتصل بالاستعداد. أما الجوهر المفارق فلا شك أن المقصود به ما هنا هو العقل الفعال، وذلك أن هذا العقل يكون فعالاً عندما لا يكون متصلاً به، ويصبح عقلاً بالقوة أو عقلاً مستعداً في حال الاتصال. وهكذا يتقلب جوهر العقل الفعال حينما يتلص بالاستعداد للوجود حينما من الفعل إلى القوة والاستعداد، كما يتقلب فعلاً من حال إلى آخر، وبعبارة أخرى يمكن أن نقول إن العقل الفعال يتقلب عقلاً هيولانياً والهيولاني يتقلب فعالاً. والسبب الظاهر لذلك هو أنه يمين إلى القول بأن العقل شيء واحد له من النفس فعلاً: أحدهما فعل المعقولات، والآخر قبولها.

عل أنه إذا اعتبرنا معنى الجوهر المفارق ما هنا معنى واضحاً، فإن الاستعداد للوجود في الإنسان يظل أمراً غامضاً، فنحن لا ندري هل هو عقل أو نفس، وهل هو محالط لقوة في جسم أو غير محالط. وذلك لأن صاحبنا لا يعنى بتحديد طبيعة هذا الاستعداد ويكتفي بالإقرار بوجوده، وكان الأمر لا يحتاج إلى بيان. ولذلك فنحن لا ندري معنى لقوله إن العقل الهيولاني مركب من الاستعداد ومن العقل متصل بهذا الاستعداد، اللهم إلا إذا ذهبنا إلى أن العقل الهيولاني ليس في ذاته جوهرًا مفروقاً، عن عكس ما سبق الإقرار به في الشرح، حيث يتم التمييز بين العقل الفعال والعقل الهيولاني باعتبارهما جوهرين معارقين غير كائنين ولا فاسدين. كما أننا لا ندري أيضاً هل تحدث في هذا الاستعداد عن العقل الهيولاني أم عن العقل الفعال؟^(٣٤).

وكيفما كان الأمر فهذا هو المذهب الجديد الذي رأى فيه المذهب الحق الذي هو مذهب أرسطو، وسماء مذهب الجمع بين رأي الاسكندر وبين رأي غيره من المفسرين في لعقل الهيولاني. وقد اعتقد ابن رشد أن من شأن الجمع بين الرأيين، على النحو الذي ذكره، أن يتجاوز المحالات التي يؤدي إليها الرأيان معاً، وذلك أنه يتخلص من جهة، كما يقول، من أن يضع شيئاً مفارقاً هو في جوهره استعداد ما، لأنه وضع أن هذا الاستعداد إنما هو موحود لهذا المفارق من قبل اتصاله بالإنسان لا من قبل طبيعته، ويتخلص من جهة أخرى من وضع العقل بالقوة مجرد استعداد فقط، لأنه وضع أن هالك مفارقاً يلحقه هذا الاستعداد بوع من المرض.

إلا أن الجمع الذي رام تحقيقه بين المذهبين جمع رائف، فصلاً عما يضعه من محالات وشكوك. ولعله لهذا السبب لم يرافق صاحبنا طويلاً، إذ سرعان ما تبين ريفه ونهايته، فالعناء بشكل قاطع، وانتهى في الشرح الكبير إلى موقفه الجديد، دون أن يكلف نفسه عناء الإحالة عليه باعتباره مذهباً بين المذاهب، وانتهى إلى اس باجة

(٣٤) مقصد أن حديثه هو في نهاية التحليل حطيت عن العقل الفعال. أما العقل الهيولاني فهو اتصال العقل الفعال بالاستعداد للوجود في الإنسان، ولذلك لم يكن استعداداً معط ولا جوهرًا مفارقاً معب. وذلك عن الرغم من أنه يجمع في العقل الهيولاني بين الاستعداد والمفارقة على النحو الذي رجع

والاسكندر ونمسطيوس، فصرف آراء البعض إلى البعض الآخر، وقابل كل ذلك بمعاني النص الأرسطي الذي يمثل عنده قطب الرchy، فأنتهى من ذلك إلى مذهب جديد سبقدر له أن يجد صدى كبيراً في عقول متفلسفة اللاتين ابتداء من أواسط القرن الثالث عشر.

وعلى كل حال، فذلك هي باختصار ملامح الموقف الجديد الذي حله الاستدراك المشار إليه، عرضنا لها في خاتمة حديثنا عن المرحلة الأولى، وذلك باعتبارها حلقة وسطى أو جسراً يصل بين المرحلتين. غير أننا نريد التأكيد هنا على أن هذا الموقف الجديد من العقل الهيلولاني بوجه خاص إنما هو حلقة من الحلقات التي تمقلنا إلى المرحلة الأخيرة وعليها أن تكشف عن باقي الحلقات الأخرى. وتلك مهمة ثانية.

ثالثاً: المرحلة الرشدية أو ابن رشد الرشدي

تأتي هذه المرحلة بعد رحلة طويلة وشاقة دامت أكثر من ثلاثين سنة قصدها أبو الوليد في صحبة دائمة وتأمل مستمر للنص الأرسطي، وفي حوار متواصل مع كثير من رموز تاريخ الفلسفة من أجل الإمساك بالحق في ذاته كما تراءى له متطابقاً مع المذهب الحق لأرسطو.

وإذا كنا قد ذهبنا في عمل سابق^(٣٥) إلى بيان منزلة هذه المرحلة من مسيرة ابن رشد الفلسفية الطويلة، وذلك من خلال الوقوف على منزلة الشروح من مثته الفلسفي بشكل عام، فإن من الممكن القول هنا إن شرح كتاب النفس الذي يمثل كما قلنا قمة إنتاج ابن رشد في مجال علم النفس، يعدّ واحداً من السمادح الأساسية في التعرف عن قرب على طبيعة هذه المرحلة التي عبر فيها ابن رشد بحق عن إسهامه الفلسفي الخالص.

وإذا كنا ندحظ في شرح كتاب النفس في المراجع التي تعبنا أكثر من غيرها نقداً عنيفاً لمواقف الشراح القدماء والمحدثين، ورفضاً قاطعاً لآراء الاسكندري أولاً وابن باجة ثانياً، فإن ذلك لا يرجع إلى أهمية سلفيه هذين فحسب، وإنما يرجع قبل ذلك إلى كونه كان يقوم تصفية حساب مع قناعاته السابقة، وهي قناعات سكدرية - باجية كما رأينا في متابعتنا للمختصر والتلخيص، أو هي قناعات تشككت لديه في ضوء إعجابه واستلهامه وتقليده أيضاً لابن باجة أولاً وللاسكندر ثانياً. وهذا الأمر يدركنا بعد فعله في شرح البرهان حيث خصّ أباً نصر الفارابي، بأعنف انتقاداته دون سائر أسلافه الماطقة، إلا كان للمعلم الثاني عند صاحبنا من منزلة خاصة في كتاباته

(٣٥) انظر العلوي، الفن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة.

المتقدمة، وفي مختصر البرهان بوجه خاص^(٣٦). ومن هنا يتبين أن شرح كتاب النفس إذا كان يمثل بحق مرحلة جديدة في تطور النسق التفسيري لابن رشد، وهي المرحلة التي نتحدث فيها إشكالية العقل صده صورتها الأخيرة، فإنه يكاد يكون إلغاء شبه تم لنا وضعه في المختصر والتلخيص، وهما نصان فقيران متواضعان بالقياس إلى شرحه هذا.

غير أنه ينبغي علينا هنا أن نشير إلى أن حديثنا عن الشرح سيختلف عن أحاديثنا السابقة عن المختصر والتلخيص وذلك لسبب واضح هو أننا لا نملك بين أيدينا النص العربي الأصلي لهذا الشرح. ولذلك سيكون معتمداً أساساً على الفصول التي نقلت إلى الفرنسية عن الترجمة اللاتينية^(٣٧)، وعلى بعض الشذرات التي استطعنا أن نلف عليها في هوامش نسخة مكتبة مودينا من مخطوط تلخيص كتاب النفس. ولهذا سنكتفي بالإشارة باحتصار شديد إلى بعض المعطيات العامة التي نرجو أن تكون مؤشراً كافياً ومقنعاً على ما لحق مواقف صاحبنا من انقلاب وتحول شامل، دعماً للأطروحة التي ندفع عنها في هذا البحث.

كان لا بد أن ينعكس ما خ الشرح على وجهة الموقف الجديد فيما يتعلق أيضاً في نسيجه وفي مسأله، وأن يمتصع عما كان عامصاً أو مضمرأ، وأن يكشف عن مسائل جديدة لم يكن مفكراً فيها من قبل. فلتتابع إذن بعض ما انتهى إليه، وذلك في الحدود التي أوضحناها، فنقول:

إن أول ملاحظة يمكن سرفها في البداية هي أن العقل الهولاني ثم العقل النظري^(٣٨) يشكل مركز الإشكالية في هذا النص^(٣٩). وإذا كان من البين أن الحديث عن العقل الهولاني في اتصال عن القوى الأخرى أمر متعذر، فإن من الممكن القول بأن التحول الذي نحن الموقف لم يمس العقل الهولاني وحده ولا العقل النظري وحده أيضاً، كما وقفنا على ذلك قبل في المختصر والتلخيص، بل شمل الشبة بكسها: من العقل والمعقولات النظرية إلى العقل الفعال والمعاني الخيالية، سواء تعلق الأمر بأدوار المعرفة أو أوضاعها الأنطولوجية. ولهذا سيكون الحديث عن العقل الهولاني مرتبطاً

(٣٦) انظر جمال الدين العلوي، «تطور نظرية البرهان عند ابن خلدون»، ورقة قدمت إلى الحلقة الرشدية الأولى، مارس ١٩٨٩. وسيشر قريباً ضمن أعمال الحلقة

(٣٧) وهي الترجمة التي أنجزها آلان غريفاتون (Alan Griffaton) بمساعدة محمد المصباحي وقد نشرت على حثفي في مجلة كلية الآداب (فلس)، المجلد ٢ - ٥ (١٩٨١ - ١٩٨٢)، العدد ٦ (١٩٨٢) - ١٩٨٣. وهي مطبوعة غنظين كراوفورد (Crawford)، ص ٣٧٩ - ٤٥٤.

(٣٨) هناك إلى جانب هذا اعتماد خاص بالعقل الفعال ثم بالشكال الاتصال بالعقل الفعال

Avicenna, *De Anima*, Latin translation, edited by Crawford, chap. 3, sections 5-20 (٣٩)

and 36.

بمظاهر العقل الأخرى. فليبدأ من البداية فنقول.

إذا كان العقل الهيولاني لا يفعل انفعالاً شبيهاً بالحس، ولا يعرف تعبيراً مماثلاً لما يعرفه الحس، وكان معنى الانفعال فيه هو المقبول فقط، فإنه مع ذلك يعد من جنس القوى المنفعلة تمييزاً له عن العقل الفعال. غير أنه مع ذلك ليس جسماً ولا قوة في جسم وإذا كان الأمر كذلك فهو إذن جوهر قابل لجميع الصور دون أن يكون هو نفسه صورة من الصور التي يقبلها، وذلك لأن الصور الهيولانية غير معروفة، أم هو فيسبغ ومعارق، وليس له طبيعة تخص سوى أنه موجود بالقوة، أي أنه بالقوة جمع المعقولات الهيولانية الكلية، أما بالعمل فليس هو شيئاً قبل أن يفعل^(٤٠). ومن هنا يختلف عن الهيلوني الأول غير العاقلة التي تقبل الصور الحسية، كما يختلف عن الصورة والمادة والمركب منهما، ومن ثم يشكل نمطاً خاصاً من الوجود. وإذا قلنا إنه موجود بالقوة فإن ذلك لا يعني أنه ليس شيئاً محدداً أو جوهرأ، وذلك لأن القول بأن القابل لا يمكن أن يقوم فيه بالفعل ما يقبله لا يمكن أن يؤخذ بإطلاق بل بتقييد. ومن ثم فليس من الضروري ألا يكون القابل شيئاً محدداً بالعمل، وإنما الشرط هو ألا يوجد فيه بالفعل ما يقبله.

غير أن الصعوبة الأولى التي تترصنا في فهم طبيعة هذا العقل هي كيف يكون من جنس القوى المنفعلة ويكون في الآن نفسه بسيطاً ومعارقاً وغير محاط للجسم؟ ثم إذا قلنا إنه مفروق وبسيط، فهل العقل والمقول فيه واحد كالأشأن في لعقل الفعال والمقول بفارقة؟ وهذه صعوبة ثانية.

أما عن الصعوبة الأولى فالحل يكمن في تحديد مفهوم الانفعال في العقل الهيولاني، وهو مفهوم يختلف معناه عن الانفعال المستعمل في الأمور الهيولانية إن الانفعال في العقل الهيولاني هو قبول دون تغير، شبيه بقبول اللوح للكتابة، بمعنى أن الاستعداد في العقل الهيولاني شبيه باللوح الذي يقبل للكتابة دون أن يدحه أي يفعل أو تعبر. وكما أن اللوح لا يحمل أي كتابة بالفعل ولا بالقوة القريبة من العمل، كذلك العقل الهيولاني لا يصمم بالفعل ولا بالقوة القريبة من الفعل أي صورة من الصور المعقولة التي يعيها. ومن الخطأ أن نقول مع الاسكتندر إن العقل الهيولاني شبيه بالاستعداد الموجود في اللوح لا باللوح من حيث هو مستعد^(٤١) وذلك أنه من الواجب أن نعرف طبيعة المستعد أولاً لئتم لنا التعرف على طبيعة الاستعداد هذا إلى

(٤٠) المصدر نفسه، المقالة ٣، الفصل ٤. انظر أيضاً الفصل ٥.

(٤١) هذا الرأي الذي ينسب إلى الاسكتندر هنا هو ما كان يذهب إليه في التلخيص كما أشرنا في ما

تقدم.

أن العقل الهولاني ليس استعداداً فحسب. وابن رشد ها هنا كما نرى لا يستقد موقف الإسكندر فحسب، بل يرمي بتلخيصه جانباً، كما سيطرح المختصر للمرة الأخيرة حينما يؤكد مرة أخرى أن الاستعداد في العقل يختلف عن جميع الاستعدادات الأخرى. ذلك لأنه لا يحمل أي معقول لا بالفعل ولا بالقوة، وهو ليس جسماً، ولا قوة في جسم ولا هو استعداد موجود في الصور الخيالية، لأنه لو كان كذلك لأدى الأمر إلى محالات كثيرة من بينها أنه سيكون قوة من جسم، وسيقبل العقل نفسه، إلى غير ذلك من المحالات التي عددها^(٤٢).

وأم عن الصعوبة الأخرى، فإنه يؤكد أن العقل الهولاني شبيه بقوى التعقل الأخرى أكثر من شبيهه بالعقول المقارفة مع فارق مهم هو أنه في ذاته عقل موجود بالفعل أما الأخرى فمعقول بالقوة. وإن كان هذا لا يسهل من التصريح بأن العقل الهولاني يمثل الرتبة الأخيرة بين العقول المقارفة، لأن فعله أقل من فعلها ولأنه أكثر شبيهاً بالانفعال منه بالفعل، ومن هذه الجهة يختلف عن العقل الفعال^(٤٣).

غير أن مظاهر الجذوة في الأطروحة الرشدية بصدد العقل الهولاني، في هذه المرحلة التي يمثلها الشرح، لا تقف عند هذه التحديدات الأولية، بل تذهب أبعد من ذلك معلنة في جراءة كبيرة أولية هذا العقل ووحدته بالسبة للنوع الإنساني. وفي ذلك تكمن جذتها بن ثورتها على مواقفها السابقة ومواقف أسلافه. وسيكون من الصعب جداً في هذا السياق أن نقوم بتحليل مفصل لهذه الأطروحة ولعلنا نكتفي باستحضارها بهذه الصورة التقريرية، موجهين نظرنا في اختصار شديد إلى التعرف على ما سيحدث من تحول وانقلاب نتيجة لهذا الموقف الجديد. وهنا لا بد أن نقرب مرة أخرى من مناخ النص، مناخ الحوار والنقد والتصفية، تصفية الحساب مع جملة من الرواسب القديمة.

إذا كان ابن رشد قد قطع بشكل نهائي مع موقف الإسكندر من العقل الهولاني، وهو الموقف الذي انصر له بشكل من الأشكال في أعماله السابقة، وكذلك مذهب ابن باجة كما رأينا، فإما سجد ها هنا يلتفت إلى نقد المذهب الآخر، مذهب تامسطبوس وغيره بصدد العقل النظري والعقل الفعال^(٤٤). وحلاصة ذلك أن تامسطبوس حينما يذهب إلى أن العقل النظري الذي هو نتاج اتصال العقل الفعال وللعقل الهولاني ميتا عقل أولي، لأن العقليين الأولين أوليان، فإنه يخرج عن مذهب

(٤٢) انظر: المصدر نفسه، الفصول ٤ - ٥، ١٤ و ١٩.

(٤٣) انظر: المصدر نفسه، الفصول ١٣ و ١٥ - ١٦. هذا وقد اعتمدنا في هذه الخلاصات السريعة على الفصول العشرين الأولى من شرح لمقالة ٢ من المصدر نفسه.

(٤٤) انظر: المصدر نفسه، لمقالة ٣، الفصل ٥. انظر أيضاً الفصل ٢٠.

أرسطو ويمعارض الحق في ذاته . وإذا كان ابن رشد قد سبق له أن انتقد هذا الموقف في المختصر، فإنه كان ينطلق في انتقاده إما من تبيينه للموقف الباجي أو الموقف الإسكندري، أما الآن فإنه يرفضه انطلاقاً من موقف جديد ومن تصور جديد لشبكة العلاقات التي تقتضيها عملية التعقل في ذاتها، ويقتضيها الوضع الانطولوجي للعقل الهولائي والعقل الفعال، والدور الذي تلعبه للمعاني الخيالية، وهو ما أهمله مذهب هؤلاء فانتهوا إلى القول بأولية العقل النظري، وهو قول يؤدي إلى محالات قد تعصف في نهاية الأمر بالتمقل والعقل في ذاته.

نعم، إن العقل هو نتاج العقل الهولائي والعقل الفعال، ولكنه غيرهما ولا كان المركب من شيتين أوليين لا بد أن يكون هو نفسه أولياً بل واحداً، شأنه في ذلك شأن الهولائي والفعال، فإن هناك عنصراً آخر يمله هؤلاء، أعني تسمطوس ومن يذهب مذهبه، هو الصور الخيالية وما تلعبه من دور حاسم في عملية التعقل. ومن هذه الجهة، أعني من جهة ارتباط العقل النظري، ودعله على الخصوص، بالمعاني الخيالية كان فاسداً ومتعددأ فساد وتعدد تلك المعاني. وهذا الارتباط الضروري شبيه بالارتباط القائم بين الحواس والمحسوسات، فكما أن الحواس لا تدرك شيئاً دون حضور لمحسوس، كذلك هذه القوة العاقلة لا تعقل شيئاً دون خيال. فالعقل والمعقولات إذن من هذه الجهة حادثة وكائنة فاسدة

ولكن كيف ننصور أن تكون المعقولات حادثة والعقل أولياً؟ وكيف يتوافق ذلك مع القول بأن العقل الهولائي أولي وواحد؟ ويمارات أخرى نقول: إذا كان العقل الهولائي هو الكمال الأول للإنسان والعقل النظري هو الكمال الأخير، وكان الإنسان كائناً فاسداً بكماله الأخير، فإنه ينبغي أن يكون كذلك بكماله الأول. وهذا يناقض ما انتهينا إليه، ويؤدي إلى محالات وإشكالات قد تؤدي إلى القول بأن العقل الهولائي جسم أو قوة من جسم، وهو ما حسنا أمره منذ البداية حين أكدنا أن هذا لعقل غير كثر ولا فاسد. وإذا قلنا إن الكمال الأول واحد في النوع البشري وغير متعدد، فإنه تعرضت صعوبات وإشكالات لا مخرج منها إلا إذا قلنا إن هذا الكمال معنى شخصي في هبولى، فاسد متعدد بشعدد الأفراد. فكيف نحل هذه الصعوبة؟ وما هي طبيعة العقل النظري والمعقولات النظرية مع القول بأن العقل الهولائي واحد وأولي؟

أم موقف الاسكندر الذي يحل الصعوبة بالقول إن العقل الهولائي كائن فاسد وقرة منكوبة عن مريح، فقد تم رفضه بشكل قاطع، كما تم رفض موقف ابن باجة الذي سقط في تناقض ظاهر، وإن حاول أن يتجاوز الصعوبات التي تعرض رأي الاسكندر وهكذا يبدو أن جميع الآراء فاسدة، وألا مخرج من ذلك إلا بالقول إن للمعقولات النظرية عنصرين: أولهما حادث. والثاني أولي، الأول يجعلها صادقة والثاني يجعلها أحد الموجودات، الأول هو الصور الخيالية والثاني هو لعقل الهولائي.

وهكذا فإن المعاني أو الصور الخيالية تحرك العقل بعد أن ينقلها العقل المعاني من كونها معقولات بالقوة إلى أن تصبح معقولات بالفعل.

ومن هنا نخلص مع ابن رشد إلى إمكان النظر إلى المعقولات بالفعل من جهتين. فمن جهة الموضوع الذي يجعلها صادقة هي كائنة فاسدة، ومن جهة العقل الهولائي الذي يجعلها أحد موجودات العالم هي أزلية. فهي إذن كائنة فاسدة وأزلية في آن واحد بجهتين مختلفتين. وبيانات أخرى نقول إن العقل النظري أدلي من حيث ذاته كائن فاسد من حيث فعله. وبهذا الحل تتجاوز جميع الصعوبات والمخالفات التي تصعبها مذهب المفسرين في العقل، كما ينتهي إلى ذلك صاحبنا بكثير من الاعتراض بهذا الكشف الخطير الذي حققه وأنقذ به أطروحاته المركزية في وحدة العقل وأزليته^(٤٥).

خاتمة

تلك باختصار شديد بعض المعطيات التي انتزعناها انتزاعاً من مباحثها، عرضناها في صورتها الخام دون أن نميل على مساوئها وتحليلها والكشف عن موطن قوتها وضعفها. ولعل ما يشفع في ذلك هو أن القصد كان هو التعرف بشكر عام على طبيعة التحول أو الانقلاب الذي عرفته إشكالية العقل عند ابن رشد في مرحلة الشرح بالقياس إلى ما تم في المرحلة السابقة وإذا كان هذا الفرض السريع قد حقق ما قصد إليه فقد يشجع لنا في ما نكون قد وقمنا فيه من سهو أو خطأ أو تسرع في العرض والتحليل.

ومهما يكن من أمر فقد تأكدنا من خلال ما تقدم من معطيات وجود مرحلتين بالعمل في تطوير النسق النفسي لابی رشد، وتلك هي المصادرة الأولى التي انطلقا فيها منذ البداية. غير أن الاعتراف بالتطور لا ينفي مرة أخرى إمكانية النظرة النسقية. . . وبيان ذلك أنه إذا نظرنا إلى الشرح وإلى بعض الاستدراكات التي أصيبت إلى المختصر والتلخيص، وإن كان لا غنى كبيراً عنها، فإنه من الممكن، بل ربما سيكون من الضروري، أن نتبنى النظرة النسقية إلى أعماله وإشكاليته. وأما إذا أخذنا شروحه كما هي، وكما وضعها في صورتها الأولى، وبخاصة المختصر ثم التلخيص، فمن يكون بإمكانه ذلك، اللهم إلا إذا كنا ننكر ما يبنيها من خلاف، أو كما يعتقد أنها

(٤٥) وقد خص في الشرح الكبير ما بعد الطبيعة، في معانيه الأعلام منه، بعض ما انتهى إليه في شرح

كتاب النفس، واحتمل تلخيصه المختصر هذا بالإحالة على هذه الخلاصة التي أشرنا إليها في نظر ابن رشد.

تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٤٨٧ - ١٤٩٠

على غير الترتيب والتراتب الذي وضعناه^(١٦). وتلك مجرد مكابرة لا أكثر

هــ ، ويبقى في الأخير أن نتساءل عن طبيعة هذا التطور في موقف ابن رشد وعن دلالاته. هل كان تطوراً في إطار النظر إلى نص بعينه، بمعنى أنه كان مجرد تأويلات متعاقبة للنص الأرسطي، أم أنه كان يمثل إلى جانب ذلك خروجاً عن إ حالته الرئيسية واستشراحاً لآفاق جديدة لم يفكر فيها للنص الأصلي؟ وفي كلتا الحالتين، ما هي حدود هذا التطور ومداه؟ وكيف يمكن الحديث عن تطور وتحول في فلسفة شارحه؟..

تلك وغيرها تساؤلات وشكوك تمثل في اعتقادنا جانباً آخر من البحث، ومستوى آخر من النظر، نكتفي بتسجيله ها هنا إلى أن يصاغ في بحث آخر.

(١٦) لا يريد أن يعرّضنا هنا أن يشير إلى بحثين مهمين صدرتا في السوات الأخيرة للأستاذ هيرت دافيسون أولهما عن العقل الفيولاني عند ابن رشد والثاني عن العقل الفعال انظر
Herbert A. Davidson. «Averroës on the Material Intellect», *Vivator*, vol. 17 (1986), and «Averroës on the Active Intellect as a Course of Existence», *Vivator*, vol. 18 (1987).

المراجع

١ - العربية

كتب

ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى. رسائل ابن باجة الإلهية. تحقيق ماجد فخري. بيروت: دار النهار، ١٩٦٨.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق الأب موريس بويج. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٨ - ١٩٥٢. ٤ ج. (السلسلة العربية)

_____. تلخيص كتاب النفس. تحقيق فؤاد الأهواني. مصر: نهضة مصر، ١٩٥٠.

_____. رسائل ابن رشد. حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٧.

_____. السماء والعالم. تحقيق جمال الدين العلوي. فاس: كلية الآداب، ١٩٨٤.

العلوي، جمال الدين. المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة. الدار البيضاء: دار تونقال للنشر، ١٩٨٦. (سلسلة المعرفة الفلسفية؛ ٢٦)

المصباحي، محمد. إشكالية العقل عند ابن رشد. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨.

مؤتمرات

العلوي، جمال الدين. «تطور نظرية البرهان عند ابن رشد». ورقة قدمت إلى الحلقة
الرشدية الأولى، فاس، آذار/مارس ١٩٨٩.

٢ - الأجنبية

Books

Averroës, *Epitome de Anima*. Edited by Salvador Gómez Nogales. Madrid:
Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985.

Periodicals

Davidson, Herbert A. «Averroës on the Material Intellect.» *Viator*: vol. 17,
1986.

——, «Averroës on the Active Intellect as a Course of Existence.» *Viator*:
vol. 18, 1987.

ابن طفيل وكتابه «حي بن يقظان»: نقطة تحول في الكتابة الفلسفية العربية^(*)

ج. ك. بيرغل

- ١ -

ولد ابن طفيل قبيل بداية القرن السادس الهجري/الثاني عشر للميلاد في وادي آش التي تبعد حوالي خمسين ميلاً إلى الشمال الشرقي من غرناطة، وتوفي عام ١١٨٥هـ/١١٨٥م. وكان يعتمد في معاشه بالمقام الأول على عمله طبيباً حيث قدم على خدمة العديدين من سلالة الموحدين، وكان آخر رعايته منها السلطان أبو يعقوب يوسف (الذي دام حكمه من ٥٥٨هـ/١١٦٣م - ٥٨٠هـ/١١٨٤م) الذي كان عالماً ومشجعاً كبيراً للعلوم العقلانية. وكان ابن طفيل الخامس من بين ستة من كبار الأرسطيين العرب وهم الكندي (المتوفى بعد عام ٢٥٧هـ/٨٧٠م)، والفارابي (المتوفى عام ٣٣٩هـ/٩٥٠م) وابن سينا (المتوفى عام ٤٢٨هـ/١٠٣٧م) وابن باجة (المتوفى عام ٥٣٣هـ/١١٣٨م). ثم يأتي هو ومن بعده ابن رشد (المتوفى عام ٥٩٥هـ/١١٩٨م)^(١)، وقد عاد عليه أحد كتبه وهو قصته الفلسفية «حي بن يقظان» شهرة عظيمة.

ومع أن هذه الرواية هي واحدة في سلسلة من القصص الترميزية والحكايات التهذيبية (والمصطلح العربي لهذا الصرب الأدبي هو التمثيل)، فهي تتميز بفردتها، ليس في الأندلس العربي وحسب، بل في مجمل الأدب العربي القروسطي. وقد كان الأدب الروائي العربي القروسطي إما شعبياً أو من أصل أجنبي، أو جامعاً لكليهما. ومن الحكايات الشهيرة التي تنتمي إلى الأدب الرفيع هناك «كليلة ودمنة» التي ترجمها إلى

(*) قامت بترجمة هذا الفصل مريم عبد الباقى.

(١) حور المدسمة الأرسطية في الإسلام، انظر: A. Badawi: *Histoire de la philosophie en Islam*, études de philosophie; LX (Paris, 1972).

العربية من المقمع (المتوفى عام ١٢٩٩هـ/٧٥٧م)، وهو أحد رواد كتابة النثر العربي^(٢)، وبلوهر وبوداسف (أو يوداسف)، والتي هي صيغة من أسطورة بودا^(٣)، وكلاهما من أصول هندية. ولكن القصة الطويلة الممتعة للإنسان والحيوان في حضرة ملك الجان والمدرجة على موسوعة إخوان الصفا تعود إلى أصول فارسية^(٤) بشكل واضح. وقد شأت حكايات ألف ليلة وليلة من أصول متنوعة، إلا أنها كانت تعد من باب الأسفار والخراصات^(٥) أكثر منها أدباً جاداً. وأما الحكايات الترميرية التي ألفها ابن سب (٣٧٠هـ/٩٨١م - ٤٢٨هـ/١٠٣٧م)^(٦) وشهاب الدين السهروردي (٥٥٠هـ/١١٥٥م - ٥٨٧هـ/١١٩١م)^(٧) فقد كانت أقصر بكثير وملينة بالخيالات الشبيهة بالأحلام. ومن جهة أخرى، فإن القصص العربية غير الروائية (أو التي تدعي ذلك)، ضمت في العادة حكايات موجزة أو تقارير قصيرة لم ترد إلا نادراً على بضعة صفحات^(٨). أما المقامات، وهي الضرب الروائي الوحيد، في ما عدا التمثيل الذي عدّه الأدباء أدباً جاداً، فقد كانت تدور أيضاً حول حوادث تنطور إلى قصص صعبة محورها بطل من

(٢) انظر: Carl Brockelmann, «Kaṭiḥa wa-Dimna», in: *The Encyclopaedia of Islam*, edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.], new ed. (Leiden: E. J. Brill, London: Luzac, 1960).

(٣) انظر: D. M. Lang, «Bilawhar wa-Yudasaf», in: *Ibid.*

(٤) إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء وخلائق الوفاء، ٤ ج (بيروت: دار بيروت، دار صادر، ١٩٥٧)، ج ٢، ص ٢٠٣ - ٢٧٧، و: Lenn Evan Goodman, *The Case of the Animals Versus Man before the King of the Jin: A Tenth-Century Ecological Fable of the Pure Brethren of Basra*, translated from the Arabic with introduction, a commentary and notes (Boston: Twayne Publications, 1978).

(٥) انظر: Muḥammad Ibn Ishāq Ibn al-Nadīm, *Kuṭb al-Fihrist*, mit Anmerkungen hrg. von Gustav Flügel, nach dessen Tode von Johannes Roediger und August Mueller, 2 vols. (Leipzig: F.C.W. Vogel, 1871-1872), p. 304.

(٦) انظر: Henri Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (Tehran; Paris: Bibliothèque iranienne, 1964), tome 1 *Étude sur le cycle des récits avicenniens*.

(٧) انظر: Yahya Ibn Ḥabash Suhrawardī, *L'Archange empourpré: Quatre traités et récits mystiques*, traduits du persan et de l'arabe, présentés et annotés par Henri Corbin, documents spirituels, 14 (Paris: Fayard, 1976).

(٨) Hilary Kilpatrick, «Selection and Presentation as Distinctive Characteristics of Medieval Arabic Courtly Prose Literature», paper presented at: *Courtly Literature: Culture and Context. Selected Papers from the 5th Triennial Congress of the International Courtly Literature Society, Delfen, the Netherlands, 9-16 August 1986*, edited by Keith Busby and Erik Kooper (Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co., 1990), pp. 337-353.

ويرأى إن استخدام صيغة التمت في هذا المقال مسألة قابلة للنقاش.

المشردين^(٩) وعلى الرغم من المسحة الهزلية في مقامات الهمذاني (المتوفى عام ٣٩٨هـ/١٠٠٨م) وفي مقامات الحريري (المتوفى عام ٥١٦هـ/١١٢٢م)، فإنها تحتوي على نقد اجتماعي لادع أبرزه ذلك الهجوم على إساءة استعمال اللغة الدينية بوصفها لشرعة على أهداف غير أخلاقية عن طريق استعمال اللغة المقدسة، واعتبر ذلك من لخطأا الرئيسية في مجتمع يال يقوم أساساً على الدين^(١٠).

وهكذا فإن رواية ابن طميل تختلف عن معظم الأعمال التي سبق ذكرها من ناحية طولها وبساتها المحكم ومسحتها الواقعية، وبكونها ذات أصل عربي نقي. وعلاوة على ذلك، فإن هذه الحكاية، وهي حليط من السرد والتأمل الفلسفي، ليست محض إنجار نادر في فن الأدب العربي وحسب، بل هي أيضاً وثيقة قيمة حول الصراع بين الفلسفة والدين الإسلامي. وسيتم مناقشة ذلك بمزيد من التفصيلات تحت العناوين التالية

- الفصة وبنائها.

- الصراع بين الفلسفة والدين.

- الفلسفة والتصوف.

- ٢ -

حي بن يقظان^(١١) حكاية رجل يشأ في جريمة غير مأهولة ويبلغ أعلى درجات الفلسفة والحكمة الدينية بفضل قدراته الفطرية وخبراته ومدركاته وتأملاته. وبعد أن يبلغ هذه المنزلة من أعلى درجات النمو الممكة، يروره رجل يدعى أسان^(١٢) آتياً من

(٩) انظر: James T. Monroe, *The Art of Badt az-Zamān al-Hamadhānī as Picaresque Narrative* (Beirut: American University of Beirut, 1983).

(١٠) حول إساءة استعمال الخطاب الديني، انظر قصلاً بصوان: «Profanisierung sakraler Sprache», in Johann Christoph Bürgel, *Albacht und Mächtigkeit: Religion und Welt im Islam* (Munich: C. H. Beck, 1991).

(١١) المسحة العرمة تعلم هذا الحلم عمود، قلعة ابن طميل ورسالة حي بن يقظان، سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، والسحة الإنكليزية: Muhammad Ibn 'Abd al-Malik Ibn Tufayl, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzān, a Philosophical Tale*, translated with introduction and notes by Lenn Evan Goodman, Library of Classical Arabic Literature, v. 1 (New York: Twayne Publishers, [1972]).

(١٢) يستخدم غودمان صيغة «أسل» في ترجمته، والتي هي صيغة للاسم وظفها ابن سب في قصته الرمزية «سلمان وأسل». ويبدو أن ابن طميل غير لاسم بطله عمداً للتشديد على الفرق بينه وبين بطل قصة ابن سب.

جريرة أخرى. ويقوم الأخير بتعليمه أولاً لغة البشر ثم يخلّصه عن ديانه فيكتشف
الإنسان أن معتقدتهما واحدة من حيث المبدأ. ثم يرور حتى جريرة أسال وأهلها فيجد
أن إيمانهم سطحي وأن اهتمامهم ينحصر بملاذ الحسد، فيحاول أن يفتح أعينهم على
الحقائق الأسمى للعالم الآخر، لكن دون جدوى. عندها يتركهم هو وأسال ويقرران
الاعتزال في الجريرة الخالية وقضاء بقية حياتهما في التعبد هناك.

وهكذا تنقسم الحكاية إلى قسمين يختلفان في محتواهما: فليدنا في القسم الأول
نمو متواصل ومستقيم يشتمل على صعود مستمر وتلويحي على سلم معرفة بشرية؛
والصعود نفسه مقسم إلى سبع مراحل طول كل منها سبع سنين. وليس هناك من
شك بأن المؤلف اختار هذا العدد لما فيه من إيحاءات كونية ودينية^(١٣). ويبدو هذا
التطور مثاباً من حيث تكوينه مما لا يمكن أن يقع في أي وجود بشري حقيقي، عن
الأقل ليس بهذه الطريقة المتصصة بالكمال والتي لا يعترضها عائق، إذ لم نقل شيئاً
عن البداية حيث تقوم ظلية بترية حي ورعايته، وهذا ما يمكن أن يتمخض في
أحسن الأحوال عن إنتاج مخلوق عاجز عقلياً مثل كاسبر هاويز (Kaspar Hauser).
لذا فمن المحتمل أن يكون غودمان (Goodman) على حق عندما يقول إن ابن طفيل
يجعل من تطور حي تكتيفاً للتطور البشري. «وضع الشبه بوضع آدم من ناحية كونه
وحيداً في الجزيرة ودوره المماثل لدور بروميشيوس مكتشف النار، بدلاً من أن ابن
طيفر قصد أن يكون حي رمزاً للبشرية»^(١٤) ومع ذلك، فإن نمو البطل هنا لا يتخلو
من تفاصيل واقعية يمكن أن تنطق على حياة فرد حقيقي

تبدأ حياة حي بن يقظان بما يشبه الأسطورة أو حكايات الجن فهو يولد من
طين الشاطئ أو - حسب رواية أخرى فرضي من لا يؤمن بالتولد الذاتي - هو ثمرة
زواج سري بين امرأة من النبلاء وحبيب لها في جريرة مجاورة. ثم تبعده أمه في
تاهوت، وهذه إشارة بعيدة إلى مصير موسى المبكر^(١٥)

تقوم الظلية بترية حي وإطعامه وحمايته، وهذه من الصور التي لا بد أنها أثرت
عند القارئ العربي جميع الإيحاءات المتعلقة «بالسيدة الطيبة والحظايا القنينة»، وهي
الصورة المجارية المعتادة للعتاة أو المرأة المحبوبة بسلطانها الخطر وشبه السحري على

(١٣) انظر F. C. Endres and A. Schumacher, *Das Mysterium der Zahl: Zahlensymbolik im Kulturvergleich*, Dieckrichs Gelbe Reihe, 52 (Cologne: Dieckrichs, 1984), pp. 142-171

Ibn Tufayl, *Ibid.*, p. 9.

(١٤)

(١٥) انظر الكتاب المقدس، سفر الخروج، ٢، الأصحاح ٢، الآيات ١ - ١٠، والقرآن الكريم،

سورة طه، الآية ٣٩.

أحبب^(١٦)، ولكن سلطان الطبيعة هنا يقتصر على الرعاية حيث تموت والصغير لما يصل مرحلة السلوع - الجزيرة - كما تدعوها فدوى مالطي دوغلاس (Fadwa Malti Douglas) - هي «أوتوريا ذكور» حيث يكون العنصر النسائي مُلغًى فيها أو مقتصرًا على جوانبه التي لا علاقة لها بالجنس^(١٧)، وهنا تكون السلطة لحي بن يقطان على الطبيعة حيث يمتح صدرها بعد موتها ويكتشف قلبها ويستتج من وجود الفراع في تجويفاته الداخلية مبدأ الحياة غير المرنى، أي الروح البشرية التي لا بد أن انفلتت منه لحظة الموت. وهكذا، فإن الأنثى الوحيدة في القصة هي التي تمكّن حي بن يقطان من مواصلة العيش في البداية ومن اكتشافه فكرة الروح البشرية في النهاية، وهذا جانب أخففته فدوى مالطي دوغلاس بسبب نزعتها النسوية.

ويقدّر حي الحيوانات بكسائه ومطارده للحيوانات الأخرى حتى إنه يقلدها بذنبه أمّه بالرضاعة إذ كان قد شاهد كيف تدفن العربان قتيلاً، وهذه إشارة قرآنية أخرى حيث يتعلم قابيل من الغرباب كيف يدفن أخاه المتيقن^(١٨). وإذا لم تكن هاتان الإشارتان محض مصادفة، فإنهما تعنيان أن حي بن يقطان قد ولد وعنده جميع خصائص النشوة، وبكلمات أخرى خصائص الإنسان الكامل ولكنه عندما يفقد حماية مرصعته البرية يصبح عرضة لارتكاب الخطيئة، رغم أن هذه المشكلة لا تبرز فمياً في مجرى حياته اللاحق حيث يبدو حي بن يقطان وكأنه يملك حصانة تامة ضد إغراءات الجسد.

وبدلاً من ذلك، يقضي حي وقته في دراسة الطبيعة فيميز الاختلافات بين الحيوانات والنباتات والمعادن ويصل إلى فكرة الجسم والصورة والنوع والجنس. وعندما يدرك أهمية الصورة كمبدأ يولد الحياة في الجسم ويخصه بأعمال يتفرد بها دون غيره، فإنه يأخذ في التقليل من أهمية الجسد ويولي همه كله لتفسي الروح التي هي مبدأ الصورة. وعلاوة على ذلك فإنه سرعان ما يستتج ضرورة وجود مُبدئ للخصائص الطبيعية التي يشكر حدودها في جميع أفراد النوع الواحد. وتجدد الملاحظة هنا أن لكاتب بشير إلى آية قرآنية وحديث نبوي يدوران حول مجالين جدليين مختلفين تماماً. فالآية القرآنية «فلنم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله

(١٦) انظر Johann Christoph Bürgel, «The Lady Gazelle and Her Murderous Glances»,

Journal of Arabic Literature, vol. 20 (1989), pp. 1-11

(١٧) انظر Fadwa Malti-Douglas, «A Male Utopia», in: Lawrence I. Conrad, ed., *The*

World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzan, Islamic Philosophy Theology, and Sciences, v. 24 (Leiden, New York: E. J. Brill, 1996).

(١٨) انظر القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية ٣١.

رمى^(١٩)، هي أحد الأسس في نظرية الأشعري الدينية إذ يعتمد عليها في قرار مبدأ القدرية وإنكار حرية الإرادة. ومن ناحية أخرى، فإن قول لرسول^(٢٠) «كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به» يأتي ضمن الأحاديث السوية لتداوله في «حقائق الصوفية». ويتكون لدينا الانطباع بأن المؤلف إنما توخى إرضاء لقراء من المتصوفة ولأشاعرة باحتيائه هذين المقتضين. وعلى كل حال، فإن لصمة المشتركة بينهما هي الارتباط المباشر بين الإلهي والبشري ومشاركة الإنسان في قدرة الله^(٢١).

وعندما يبلغ حي بن يقظان سن الثامنة والعشرين يتحول إلى التأمل في هذا «الموجود الرابع»، ويقضي السبع التالي من حياته في هذه المسألة ليفتح في نهاية المطاف بأن هذا «الموجود الواجب الوجود» هو «المعطي لكل ذي وجود وجوده» وهو «الصانع»؛ «وهو الوجود والكمال والتمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم، وهو هو»؛ «كل شيء هالك إلا وجهه»^(٢٢).

ولا يوجد هناك تمثيل آخر بين السبعين التاليين، ولكن يبدو أن أولهما تُرْس للاهتمام بن معرفة الله وإلى كيفية الاتصال به. ويدرك حي بن يقظان أنه المخلوق الوحيد في الخبرة الذي يمي وجود الله ويتشوق إلى معرفته ويكتشف أنه بفضل نفسه - وهو الجزء الخالد وغير المتجسد من وجوده - سيتمكن من إدراك «الموجود الواجب الوجود». ثم يدرك أيضاً ضرورة تقليده للأصناف الثلاثة التي يشبهها؛ «الحيوان وذلك لكي يحافظ على وجوده الجسدي، والأجسام السماوية لأنها أنتى الموجودات المخلوقة، و«الموجود الرفيع» نفسه. ويكتشف أيضاً أن الإنسان يبلغ السعادة عن طريق تأمله لله.

أما لسبع الأخير فيكرسه حي بن يقظان للممارسة إذ ينصح له أنه يجب عليه تقليد الأجسام السماوية في ثلاث نواح: رعايتها لعالم الخليفة وحركتها الدائرية وتأملها الدائم للخالق. وهكذا يبدأ أولاً بأن يحيا حياة ناسك ودرويش يدور حول نفسه مصرفاً بكلية إلى الوجد والتأمل. ومن الجدير بالذكر هنا أنه يتحد خلال تطوره هذا موقف المحافظة على البيئة، إذ يدرك أنه إذا تعذى بالبيئات والحيوان فإنه يحول دون بلوغها الكمال أو - بتعبير أرسطي - دون تحقيق كمالها الأول، ولذا يصمم على إيقاع أقل أذى ممكن بها. وعندما يطبل التأمل في محاكاة الأجرام السماوية، فإنه يلاحظ رعايتها الدائمة «لعالم التولد والعناء»: «وهي ما تعطيه إياه من التسحين بالذات أو

(١٩) المصدر نفسه، سورة الأنعام، الآية ١٧.

(٢٠) حول مظهر القدرة (قدرة الله ومشاركة فلأوس فيها)، انظر: Būrgel, *Allmacht und Mächtigen. Religion und Welt im Islam*, introductory chapter.

(٢١) القرآن الكريم، سورة القصص، الآية ٨٨، و Ibn Tufayl, *Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzān, a Philosophical Tale*, p. 134.

التبريد بالعرض والإضاءة والتلطيف والتكثيف، إلى سائر ما تفعل به من الأمور التي
 بها يستعد لميضان الصور الروحانية عليه من عند الفاعل الواجب الوجود^(٢٢) وهكذا
 كان تشبيهها فيه أن الرم نفسه بأن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مصرة، أو ذ
 عائق من الحيوان أو النبات، وهو يقدر على إزالتها عنه إلا ويطلبها^(٢٣).

وبرغم ذلك، فإن هذا الاهتمام بالبيئة والذي يبدو لنا خلباً بدديع، لا يشكل
 في حد ذاته عاية عند ابن طفيل. فهو مرحلة عابرة وحسب في تطور حي، الذي
 سرعان ما يشعر أن هذا النوع من العناية هو انصراف والتد نحو العالم الحسي يؤدي إلى
 تعطيله عن التأمل الخالص لله وهو في حالة الانتشاء، فيثقف عن الدوران حول
 نفسه للسبب ذاته، ويسحب إلى معارة حيث ينصرف بنفسه كلياً إلى التأمل بالله.

فأخذ [حي بن يقظان] في طرح ذلك كله عن نفسه، إذ هي بجملتها مما لا
 يليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن. وما زال يقتصر على السكون في قصر مغارته
 مطرقاً، غامضاً بصراً، ممرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية مجتمعة بهم
 والفكرة في الوجود الواجب الوجود وحده دون شركة، فمضى سنع لخياله سائح
 سواء، طرد من خياله جهده ودافعه^(٢٤).

وتسير حياة حي على النحو حتى بلغ الخمسين من العمر وبرز أسان في حياته.

- ٣ -

يرينا ابن طفيل رجلاً يصل إلى أعلى درجات المعرفة أو المعرفة الروحية بمفضل
 ذكائه الفطري ودون مساعدة أو معلم أو كتاب. ولا تقع إمكانية مثل هذا لتطور بحد
 ذاته ضمن معتقدات الفلسفة اليونانية. ومع هذا، ورغم المسحة الصوفية لهذا البحث،
 فإن ابن طفيل يدافع به عن أحد معتقدات الفلاسفة العرب من المدرسة الأرسطية،
 وهو ما دبر حوله جدك طويل أي إمكانية معرفة الله وبلوغ مرتبة الكمال عن طريق
 الذكاء الفطري بلعرد ودونما نبي أو كتاب منزل. ورغم أن تطور حي بن يقظان لا
 يمثل المهاج الاغنيادي للفيلسوف، وهو الذي يشتمل على الإصغاء إلى محاضرات
 المعلم والمشاركة في المناقشات العلمية وقراءة الكتب وكتابة الأبحاث، إلا أن عدم
 وجود معلم في حالة حي بن يقظان يؤكد فحسب على القدرة الهائلة المسبوبة إلى
 العقل البشري في هذه القصة. وما يشته ابن طفيل هنا ودون أن يقول ذلك صراحة،
 هو ما كان الفلاسفة العرب قبله يؤكدونه دائماً من أن الفلسفة تستطيع الاستغناء عن

Ibn Tufayl, Ibid., p. 145.

(٢٢)

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

الإعداد الديني لأنها تنقل الحقيقة نفسها ولكن بمستوى آخر من اللغة لا يتيسر للعقل غير المدرب

وما يقوله الفارابي في أحد أبحاثه الأقل شهرة له أهمية خاصة في هذا السياق

«ولدى التحقق أن هذا الدين هو نسخة مكافئة لرسالة الفلاسفة، فليس يعارض الفلاسفة الدين، ولكن ممثلي الدين سيعارضون الفلاسفة. وستقابل الفلسفة ومعه الفلاسفة بالرخص بدل أن يكون لها دور قيادي في تسيير الدين واتباعه، ولن يحظى الدين بدعم يذكر من الفلاسفة بينما سيُلحق الدين واتباعه أذى كبيراً بالفلاسفة والفلاسفة. وفي وجه هذا التهديد ربما يضطر الفلاسفة لمعارضة المتديسين هلياً للسلامة، وسيحرصون على أن لا يمارسوا الدين نفسه، بل سيعارضون فكرة المتديسين بأن دينهم على مقياس مع الفلاسفة، كما وسيحاولون اجتثاث هذه الفكرة عن طريق إيهام المتديسين أن رسالة دينهم هي تمثيل مكافئ للفلاسفة»^(٢٥).

وهكذا، فليس هناك من شك بأن نص ابن طفيل، ورغم انسجامه الطاهر مع الآراء الدينية، لا بد أنه بدا استعرازيًا للتقليديين (Orthodox)، كما أنه كان سيعمل الشيء ذاته حتى لو اقتصر على القسم الأول من القصة. وما من شك بأن ابن طفيل مهتم إلى أقصى حد بتهدئة هؤلاء القراء المحتملين من دون التذرع عن أي من المعتقدات الأرسطية - (وهذا على ما يبدو ما لم يشار إلى أي من كبار الفلاسفة لعرب والأرسطيين). ومن أمثلة ذلك في النص تمكّر حي بن يقظان بالسؤال: هل العالم قديم أم محدث؟ وكما هو معروف، فإن قدم العالم هو أحد المعتقدات الأرسطية لثلاثة، وهو ما جعل المرابي (المتوفى عام ٥٠٥هـ/١١١١م) يحكم بأنه هرطقة وذلك في هجومه العنيف على الفلاسفة اليونانية في كتاب عيافت للفلاسفة^(٢٦)، وهذا يجعل ابن طفيل بطله يفكر طويلاً في السؤال «هل هو [العالم بجملته] شيء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً في ما سلف، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟»^(٢٧). والجواب الذي يصل إليه حي بن يقظان ومعه المؤلف هو وسطي: فالأشياء الموجودة على الأرض فانية بالطبع، لكن حركة

(٢٥) هذا المقطع المأخوذ من كتاب الحروف للفارابي، مقتبس من Abū Naṣr Muḥammad Ibn Muḥammad al-Fārābī, *Al-Fārābī's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, translated with an introduction and notes by F. Zimmermann Classical and Medieval Logic Texts, 3 (London: Oxford University Press, 1981), introduction cxiv note (1)

(٢٦) انظر: I. A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Imā and Ta'wīl in the Conflict between al-Ghazālī and Ibn Rushd*, Islamic Philosophy and Theology Texts and Studies, vol. 3 (Leiden: E. J. Brill, 1989), p. 84 et seq

(٢٧) Ibn Ṭufayl, *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān, a Philosophical Tale*, p. 130. (٢٧)

السموات حادثة. وهكذا، وبعد سنوات من التفكير في هذه المسألة، فإن حي بن يقظان لم يصره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم...^(٢٨) ويهدف الجواب إلى التوفيق بين معتقدين، ولكن بخلاف المرء أنه لم يكن ليرضى عنه فريق التقليديين.

كذلك، فإن الاستشهادات المتكررة من القرآن تهدف إلى إعطاء الانطباع بالاسحدم مع المشرع. ومن ناحية أخرى، فإن ابن طفيل لا يكتفم انتقاداته لهذه الشريعة عندما يتعدى الأمر بالحقائق الاجتماعية. فليس هناك من شك أن المقصود بأهل الجزيرة كما وصفهم ابن طفيل في القسم الثاني من القصة هو أنهم نموذج للمجتمع المسلم ولأوجه الشريعة الإسلامية. ورغم أن ابن طفيل يترك هوية دين أهل الجزيرة غامضة - إذ يقول عنها: «انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة على بعض الأنبياء المتقدمين»^(٢٩) لكنها جليلة من خلال الواجبات الدينية المرعية في هذا المجتمع والتي هي فرائض الإسلام، أي الصلاة والصوم والزكاة والحج. أما ديانتنا التوحيد لأخري فإنه لم يستشهما بصورة صريحة.

وينبع هذا أن الانتقادات الموجهة إلى هذا الدين على لسان حي بن يقظان هي ما كان الكاتب نفسه يرغب أن يطلقها ضد دواخ معينة في الفهم العامي (Exoterie) للإسلام. وهنا أيضاً يحاول ابن طفيل جاهداً أن يستميل قراءه قبل أن يستقر إلى ملاحظته الناقدة. فوصفه للقاء الأول بين حي بن يقظان وأسأل لا يخلو من روح الفكاهة أو السحرية من الذات، هذا إذا ما اعتبرنا أن البطل هو صورة للكاتب نفسه، ويمكن أن يفهم أيضاً على أنه مشهد رمزي يكشف عن صعوبات المواجهة بين العقول والمنقول.

وعندما يرى حي أسأل وهو يرتدي عباءة سوداء طويلة من الصوف وشعر الماهز، يرغب في لقائه، ولكن أسأل يخاف منه ويولي هارباً:

واشتد حي بن يقظان في أثره حتى التحق به - لما كان أعطاه الله من القوة والبسطة في العلم والحسب - فالتزمه وقيض عليه ولم يمكنه من الهراخ. فلما نظر إليه أسأل وهو مكتس بجلود الحيوانات ذوات الأويار، وشعره قد طال حتى جلل الكثير منه ورأى ما عنده من سرعة العدو وقوة البطش فرق منه فرقاً شديداً وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه حي من يقظان ولا يدري ما هو، غير أنه كان يميز فيه شمائل الفزع. فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات ويجري يده

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

على رأسه ويمسح أعطافه ويتملق إلى ويظهر البشر والفرح به حتى سكن جاش أسال
وعلم أنه لا يريد به سوءاً^(٣٠).

ويرداد التأكيد على مصاعب التقارب المتبادل بنردد حي من يقطن في تناول
الطعام الذي يقدمه إليه أسال. ولكن في النهاية، يتقلب الرجلان على شكوكهما ثم
يتعلم حي لغة الشر من أسال فيتحدثان عن خبراتهما الدنيئة التي يتصح أنها متطابقة
من حيث المبدأ:

«فلما سمع أسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة
بذات الحق عز وجل، ووصفه لذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسى ووصف له ما
أمكه وصفه بما شاهده عند الوصول لذات الواصلين وآلام المحجوبين، لم يشك أسال
في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه^(٣١)
ورسله واليوم الآخر وجنته وناره هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقطان فانفتح
بصر قلبه وانفدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق
التأويل ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له ولا معلق إلا وانفتح ولا غمض
إلا انضج وصار من أولي الألباب»^(٣٢).

هذه هي لطريقة المؤلف التي كان يعرب بها للملاسفة عن استعدادهم بالتعاون
مع المؤمنين وذلك بتأكيدهم التطابق الموجود بين حقيقة الدين وحقيقة لفلسفة. ولكن
القارئ المتدبر لا بد وأنه لاحظ العبث التي يصعب حجبها. فأسال الذي تلقى تعليمًا
دينيًا بقى في حيرة بشأن ما غمض عليه من نقاط في دهراته، ولكنه حدد يلتقي
بأنفيلسوف يصبح باستطاعته حل جميع المسائل عن طريق التأويل. وهذا يذكرنا
بملاحظات الماراي في كتابه إحصاء العلوم، إذ عندما يبحث في عدم الفقه وعدم
الكلام، يتعرض للصعوبات الناشئة عن متناقضة بعض المعتقدات الدينية للعقل
البشري، كما يذكر كيف يحاول علماء الكلام التغلب على هذه المشكلة بأساليب
متنوعة تتراوح بين التأويل والمف^(٣٣). كما يذكرنا بالملاحظات التي يقدم بها ابن
سين لرسائله في اثبات النبوات، وفيها يخاطب صديقاً من غير أن يسميه ويقول إنه
يريد أن يطرد شكوكه التي تنشأ عندما يؤكد الأنبياء على أشياء ممكنة بوصفها
ضرورية، من دون أن يكون لديهم حجة منطقية، قطعية كانت أو جدلية لدعمها.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٣١) ترجمها غودمان إلى Bible ما يعطي انطباعاً خاطئاً.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٣٣) أبو نصر محمد بن محمد الماراي، إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها، ص xxx و ١٣٢ -

كما أنهم يدعون أشياء مستحيلة أشبه بخرافات العجائز^(٣٤). وما عمله ابن سينا في رسالته هذه هو تفسير آيات معينة من القرآن تفسيراً رمزياً، وبعبارة أخرى تعليم المرء كيف يقرأ القرآن كما يقرأه الفيلسوف.

وهكذا، فإن موقف الفيلسوف من القول هو في الأغلب موقف استعلاء وشعور بالتعوق، وهذا ما نلمسه بوضوح في قول إخوان الصفا الشهير «الشرعة علاج للعبد، لكن الفلسفة علاج للسليم»^(٣٥).

وهنا أيضاً يهتم ابن طليل بتهدئة الشكوك المحتملة، فعندما يطلع حي بن يقظان على دين أسال يقتنع بأن مؤسسه لا بد أنه كان «رسولاً من عند ربه»، وعندما يصف له أسال الصلاة والزكاة والصيام والحج «وما أشبهها من الأعمال الظاهرة، فتلقى ذلك والشرع وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذي صح عنه صدق قائله»^(٣٦). وربما لا يخلو هذا القول من معارضة خفية، إذ لمن في هذه الجزيرة غير المأهولة يدفع حي الزكاة؟ وبأية عملة، وهو الذي لا يملك ملكاً أو عقاراً؟ وأين يؤدي الحج؟ ولكن يبدو أن هذا كله قد قيل من أجل صمان أذان صاحبه إلى ما يلي:

«إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة ليهما: أحدهما - لم ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزّه عنها وبريء منها؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب، ولأمر الآخر - لم اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المآكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والإعراض عن الحق؟ وكان رأيّه هو أن لا يتناول أحد شيئاً إلا ما يقيم به الرمي، وأما الأموال فلم يكن لها عنده معنى. وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال كالزكاة وتشعبها والبيع والربا والحدود والعقوبات، فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلاً ويقول: إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه الباطل وأقبلوا على الحق واستمعوا عن هذا كله، ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن ركاته، أو تقطع الأيدي على سرقة أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة». وكان الذي أوقعه في ذلك قلبه أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة وأذهان ثاقبة ومعوس عازمة. ولم يكن يدري ما هم عليه

(٣٤) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، في إثبات النبوات، مع مقدمة وملاحظات ميشيل مرمورة، بصحاح ودراسات فلسفية ٢ (بيروت: دار النهار، ١٩٦٨)، ص ٢١.

Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age* (Leiden: E. J. Brill, 1986), p. 171.

Ibn Tufayl, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan, a Philosophical Tale*, p. 161

(٣٦)

من لبلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم، «إن هم إلا كالأنعام، بل هم أضل سبيلاً»^(٣٧).

وبعبارة أخرى، ينتقد حي المسائل التالية: الأوصاف الشرية لله في القرآن، والتوكيد على الخواصب القانونية المرتبطة بمواقف عدم التدخل في مسائل تتعلق «بالنصا ط ، الخلفي» ، وفقدان قانون أخلاقي يعادل في مستواه القيم الخلقية العسفية عد أفلاطون أو أرسطو . لكن ابن طفيل سرعان ما يبادر إلى انتقاد بطله لإدلاله بهذه الانتقادات التي يقول إنها تشأ عن تصور وهمي للإنسان .

ثم يستمر ابن طفيل في تطوير هذه الفكرة فيقول : «إن أوام حي بن يقطان عن الطبيعة الحقيقية للمجتمع البشري جعلته يطمع في : «أن تكون نجاتهم على يديه»^(٣٨) . لذا ينتظر هو وصديقه مرور سبعة ثقلهم إلى الجزيرة الأخرى . وهنا يبدأ حي بالتبشير بأسرار حكيمته ، ولكس دون جدوى . غير أن الناس يظهرون له الاحترام بسبب صداقته لأسال الذي كان بدوره صديقاً لسلامان حاكم الجزيرة . ولكنه عندما «توفي عن الظاهر قليلاً وأحد في وصف ما سبق إلى فهمهم حاله فجعلوا ينقبضون منه وتشمر نفوسهم مما يأتي به ويتخطونه في قلوبهم»^(٣٩).

فلما فهم [حي] أحوال الناس^(٤٠) وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق علم أن الحكمة والهداية والتوجيه في ما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة^(٤١) .

وذهب ليردع سلامان وصحبه «فاعتذر عما تكلم به معهم وتبرأ إليهم منه» ثم «أوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض في ما لا يعنيههم والإيمان بالمشابهات والتسليم لها والإعراض عن ابدع والأهواء والاقتداء بالسلف الصالح والترك لمحدثات الأمور»^(٤٢).

ثم يعود حي وأسال إلى الجزيرة الخالية حيث يقصيان ما تبقى من حياتهم في التعبد هناك .

وهذا الابتعاد عن المجتمع هو نوعة اكتسبت قدسية القدم عند الفلاسفة . فنجد أن أفلاطون يتحدث عنه في كتابه الجمهورية^(٤٣) ، كما يذكره المارابي في كتاباته

(٣٧) القرآن الكريم ، سورة الفرقان ، الآية ٤٤ ، والمصدر نفسه ، ص ١٦١ وما بعدها

(٣٨) Ibn Tufayl, Ibid., p. 162

(٣٩) المصدر نفسه ، ص ١٦٣ .

(٤٠) محمود ، فلسفة ابن طفيل ورسالته : حي بن يقطان ، ص ١٤٩ .

(٤١) Ibn Tufayl, Ibid., p. 164.

(٤٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(٤٣) Abū Naṣr Muḥammad Ibn Muḥammad al-Fārābī, Republic, VI, 10.

السياسية^(٤٤)؛ أما ابن باجة الذي يأتي قبل ابن طفيل مباشرة، فقد كتب بحثاً حول هذا الموضوع بعنوان في تدبير التوحيد^(٤٥) ثم يأتي ابن رشد ليتكلم في تعقيبه على جمهورية^(٤٦) أفلاطون عن الحالة البائسة للفلاسفة في مجتمعات غير فلسفية.

أما ما يصمي حدة خاصة على معالجة ابن طفيل للموضوع فهو ما يشتمل عليه البحث من شدة العموص؛ فهو يضمن نصه بالآيات القرآنية حتى إنه يدل على الحالة النشئة لهذا المجتمع المسلم بآية قرآنية لم يقصد بها البتة وصف المسلمين، بل الكفار الذين يعتبرون هنا، كما في مواضع أخرى من القرآن، متساوين مع الأنعام

ويبرز ابن طفيل طبيعة الكتاب وشريعة هذا الدين عبر «الطبيعة البشرية»، ويجعل بطله يعتذر ويسحب انتقاداته بطريقة تكاد تكون ساحرة كاشعاً عن تخلصه من الوهم واستسلامه في مواجهة هذا المجتمع. ويشبه غودمان (Goodman) فعل الاستعجاب هذا بإحفاء المرء عقيدته الحقيقية في الدول الشيوعية^(٤٧).

وعلى كل حال، يجدر بنا التزام جانب الحذر في مدى تشككنا بأمر الهرطقة السرية لابن طفيل. فالاحتمال قائم بكل تأكيد، إذ كان بمنتهى بوضع مؤات لأن راعيه، وهو أحد السلاطين الموحدين أبو يعقوب يوسف (حكم في الأهمام ٥٥٨هـ/ ١١٦٣م - ٥٨٠هـ/ ١١٨٤م)، كان ذا نفس كريهة ودهن منفتح ولم يكن ليمتنع عن الخوض في موضوعات «ساخنة» مثل مسألة قدم العالم. وثمة خبر ماثور أنه عندما أتى ابن رشد في شبابه إلى بلاط هذا السلطان فسأله: «ماذا يعتقدون [أي الفلاسفة] بشأن السماوات؟ هل هي قديمة أم حادثة؟»، اضطرب ابن رشد اضطراباً شديداً ولم يعرف بماذا يجيب خشية أن يكون ذلك فخاً نصب له؛ إلى أن التفت السلطان إلى ابن طفيل وبدأ يبحث السؤال معه مشيراً إلى رأي أرسطو وأفلاطون وجميع الفلاسفة الآخرين ومعدداً حجج المسلمين بالمقابل^(٤٨).

ويصف المؤرخ عبد الواحد المراكشي ابن طفيل بأنه كان رجلاً مهتماً بالتوفيق

(٤٤) أبو نصر محمد بن محمد العارلوي، أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق أكبر نصري مذكر (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩)، ص ١٠٩ - ١١٠.

(٤٥) في م. يحمي في تدبير التوحيد، نظر Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Studies in Oriental Culture; no. 5 (New York: Columbia University Press, 1983), p. 261 et seq.

(٤٦) Averroës, *Commentary on Plato's Republic*, edited with an introduction, translation and notes by E. I. J. Rosenthal, University of Cambridge, Oriental Publications, no. 1 (Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1966), p. 183.

(٤٧) Ibn Tufayl, *Ibn Tufayl's Hayy Bin Yaqzan, a Philosophical Tale*, p. 236, n. 282.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٤ وما بعدها.

بين لدين والفلسفة، كما أنه أعطى وزناً كبيراً للمتنقول، ليس على المستوى الحرفي وحسب، بل على المستوى الأكثر عمقاً. وإضافة إلى ذلك، فقد كان عالماً متبحراً في الدراسات الإسلامية^(٤٩). على كل حال، فإن هذا الوصف أيضاً يمكن أن يبع من لرعة في وضع الفيلسوف في ضوء يجعله أكثر قبولاً عند القراء التقليديين.

والأمر الأكثر أهمية هو أن ابن طفيل نفسه يبين أن للدين ما يمكن أن يوصف بأنه مستور. «وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العرلة والانفراد وتدل على أن المور والسجاة فيهما، وأقوال أخرى تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة»^(٥٠) ويتعلق أسأل بالأول بينما يتمسك سلامان بالثانية. ولكن في الوقت نفسه يوصف أسأل بأنه يبحث عن الباطن والمعاني الروحانية والتفسير الرمزي، بينما يوسم سلامان بأنه «أكثر احتفاظاً بظاهر وأشد بعداً عن التأويل وأوقف عن التصرف والتأمل» وذلك «لأنه كان في طبعه من الجبن»^(٥١).

ومع أن معظم الناس يرغبون بتحديد أنفسهم بالمعنى الظاهر، فإن النهر نفسه يقبل التأويل الترميزي وفيه معان روحية أكثر عمقاً، وهي ما لا يستطيع إدراكه معظم المؤمنين، أو ما لا يرغبون في إدراكه.

والحكم الذي أطلقه ابن طفيل على المجتمع الإسلامي كان توقعاً استبق للوضع الذي آل إليه الحال في الأندلس: جو من الدين الأصولي المتزمت يستمد قوته المتنامية من هجمات مسيحيين في حرب الاسترداد. ومع هذا، فإن أسس هذا الموقف كانت قد قامت في المشرق على يد المزالي، وبخاصة في كتابه نهضة الفلاسفة الذي يمكن وصفه بأنه سند لصرية الفاضية للمدرسة الأرسطية في العالم العربي والإسلامي^(٥٢).

وكان ابن رشد (المتوفى عام ٥٩٥هـ/١١٩٨م) الأخير في سلسلة الفلاسفة العرب الذين حاولوا أن يثبتوا التوافق بين الفلسفة والشريعة، والمتنقول والمنقول، وبخاصة في كتابه الشهير فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ولكن لم يكن لجهوده هذه أي تأثير في العالم الإسلامي. ومع ابن رشد وصلت الأرسطية العربية إلى نهايتها رغم أن بعض العاصر في فلسفة أرسطو اندمجت في أنظمة متأخرة، وبرخ في مكانها نجم آخر في إسبانيا، وبدأ مذهب آخر من هناك.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٤.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٥٦ - ١٥٧.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٥٦، وعمود، فلسفة ابن طفيل ورسالة - حي بن يقظان، ص ١٤١.

(٥٢) انظر - Bello, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy*.

Ijmā' and Ta'wil in the Conflict between al-Ghazālī and Ibn Rushd.

بالإشعاع إلى أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي. ونقصد بذلك المتصوف الأندلسي ابن عربي (المتوفى عام ٦٣٨هـ / ١٢٤٠م) وملعبه القائل بوحدة الوجود^(٥٣).

ولو اعتبرنا ابن رشد الذروة في الفلسفة الأرسطية العربية، فإن ابن طفيل هو المحور الذي يربط تلك المدرسة بالتصوف الإسلامي، رغم أن تأثيره كما يبدو لم يتجاوز زمانه، وذلك بسبب العناية الدينية المترابطة أبداً نحو العلاسفة حيث يقول ابن عربي أن مجرد ذكر اسمهم أصبح مدعاة للشك في زمانه^(٥٤).

- ٤ -

وإذا كان الفكر الأرسطي الأصل غريباً على المتصوف، فلم يكن هذا حال الأرسطية العربية وذلك بتأثير ما يسمى بالعلم الإلهي لأرسطو وإعادة صياغة التساعية (Enneads)، وهي من أعمال أفلوطين (Plotinus) المتوفى عام ٢٧٠م، وهذا ما أضفى نكهة أفلاطونية محدثة على معظم أعمال العلاسفة العرب. وهما تتجلى الأهمية الكبرى لثلاثة عناصر: ما يسمى بنظرية القيص، التي تقوم على أن الأفلاك تتحكم بانجرام وتربط بين الواحد والكثرة، ثم التفسير القائل بأن الجمال المخلوق هو انعكاس لجمال الخالق، وأخيراً إمكانية الوصول إلى التوحد مع العقل الكلي، أي العقل العمان، الذي هو في الوقت ذاته العاشر، وأخفض درجات الدكاء الصادر عن الله والذي يربط العالم بالخالق. ومن بين عناصر الأفلاطونية المحدثه هذه كان الاتحاد مع العقل الفعال هو العنصر الذي راق بشكل خاص للعلاسفة العرب. وقد تكلم عنه العارابي في فلسفته السباسبية وفي علم النبوة: الإنسان الكامل الموهل أن يكون قد بدأ مثالياً للمجتمع يجب أن يوحّد في ذاته قدرات رجل الدولة والفيلسوف والنبى، وهذا ما يمكن بلوغه عن طريق الاتصال بالعقل الفعال وحسب^(٥٥). ويخصص ابن باجة بحثاً لهذا الموضوع صوابه «اتصال العقل بالإنسان»^(٥٦).

ونجد في رواية ابن طفيل تحولاً واضحاً عن هذا الصنف من الأفلاطونية المحدثه إلى ما يمكن أن ندهوه بالتصوف الفلسفي. وقد أخذ ابن طفيل كتابة الرواية

(٥٣) في ما يخص ابن عربي، انظر Henri Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî* (Paris: Flammarion, 1958).

(٥٤) F. Rosenthal, «Ibn 'Arabî between "Philosophy" and "Mysticism,"» *Oriens*, vol. 31 (٥٤) (1988), p. 15 et seq.

(٥٥) Richard Walzer, «Al-Fārābî's Theory of Prophecy and Divination,» in

Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, *Oriental Studies*, vol. 1 (Oxford: Cassinier, 1963), pp. 206-219.

D. M. Dunlop, «Ibn Bāḡa,» in: *The Encyclopaedia of Islam*.

(٥٦) انظر

عن عاتقه وفي نيته أن يتكلم على ما هو وراء العقل، ولكن دون أن يناقضه وهو على وعي بأنه لم يكن أول من أقام جسراً بين الفلسفة والتصوف؛ فرغم أنه لا يذكر لعلم الإلهي لابن سينا، فإنه يذكر «الحكمة المشرقية» عَرَضاً ويبدو أنه يهد العيون يشير إلى التمثيلات الرمزية (التمييزية) لابن سينا وليس إلى مجمل ذلك الأثر المفقود. وعن أية حاد، فإن ابن طفيل يقول إن أسماء الأبطال الثلاثة، أي حي بن يقظان وسلامان وأسأل، مأخوذة من ابن سينا، وهذه إشارة واضحة إلى اثنين من القصص الثلاث، ولكنها أيضاً تدل على أنه لم يكن لابن طفيل معرفة مباشرة بها لأن أبطاله إنما يشبهون قليلاً أو لا يشبهون البتة سميتهم في قصص ابن سينا ومن ناحية أخرى، فإن رحلة الروح التي يرويها حي بن يقظان الذي يجسد العقل الفعال في قصة ابن سينا، تبلغ ذروتها في تأمل الجمال الأثير لله، وهذا صحيح أيضاً في رسالته عن الطيور^(٥٧).

يعلن ابن طفيل أنه يروي التحدث عن خبرات يصعب التعبير عنها بكلام البشر ولا يمكن لمتابعيها أو رؤيتها إلا في حالة النشوة والتأمل، وهذا ما يصل إليه بطله في النهاية بعد تدريب طويل. ويتذكر القارئ أن حياً حاول الاتصال بالخالق عن طريق تقليد الأجسام السماوية في ثلاث نواح: عاينها بالطبيعة وحركتها لدائرية وتأملها لله. وبهذا العلم تبنى حي مواقف متنوعة مألوفة في أنماط الحياة الصوفية. ويذكرنا اهتمامه بالحيوانات والنباتات ببعض أولياء المتصوفة وأيضاً بالسالك من المسيحيين، كما أن المجنون، الشاعر العربي الأسطوري الذي عاش في لصحراء صديقاً حياً للحيوانات البرية، يقترب كثيراً من هذا النمط^(٥٨). واستدارة حي حول نفسه يجب أن تفسر بالطبع، كما سبق ذكره، كاستدارة المتصوفة حول أنفسهم، وهذا ما كان معروفاً منذ زمن طويل في المشرق على الأقل، حيث يبدو أنه بدأ في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد^(٥٩). ولكن في النهاية، يخلف حي بن يقظان كل هذا وراءه ويسحب إلى مغارته ويتجه بنفسه كلياً إلى اشوة والتأمل. واستغرق في حياته هذه وشاهد (ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)^(٦٠). ومن اللافت للنظر أن يستعمل ابن طفيل هذا المقتبس السوراني^(٦١) وليس

Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, tome I.

(٥٧) انظر.

A. Kharrallah, *Love, Madness, and Poetry: An Interpretation of the Maqamat* (٥٨) انظر.

Legend, *Beirut Texts and Studies*, vol. 25 (Beirut; Wiesbaden, 1980), p. 117 et seq.

Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina, [1975]), p. 181. (٥٩)

(٦٠) الكتاب المقدس، «رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس»، الإصحاح ٢، الآية ٩،

وسمى إشعياء، الإصحاح ٦٤، الآية ٤.

آية قرآنية في وصف أعلى درجات الرقيا الصوفية. وصحيح أن المتصوفة عرفوا قولاً مماثلاً في شكل حديث قدسي^(٦١)، ولكن بما أن ابن طفيل لا يتطرق إلى هذا، يمكننا أن نحتم أن ما لم يعرف أصله، وهذا بعيد الاحتمال، أو أنه رغب بقراءته أن يتعرفوا عليه كمقتبس من التوراة، (ولا بد أن كثيراً من القراء في الوسط الأندلسي كانوا على معرفة بالتوراة) وبعبارة أخرى، لم ير في بحثه كلمات يعبر بها عما هو غير قابل للتعبير ما هو أكثر ملاءمة من هذا القول غير القرآني. وفي الحقيقة يستعمل ابن طفيل هذا المقتبس مرات عديدة في مجرى أوصافه التالية لرؤى حي بن يقطان، مشيراً بها أيضاً إلى «مشكلة اللعوبة التي ينطوي عليها هذا العمل - فجبرات بطله، وهي بالتالي خبراته هر^(٦٢) - مستحيلة على الوصف. ومع هذا، فقد وجد ابن طفيل طريقة تستحق الإعجاب يعبر بها كلامياً عن واحدة على الأقل من رؤاه مستعملاً صورة شديدة الإيجاز تفتح أفقاً كونياً أمام عين القارئ الداخلية. ورغم طول المقطع، إلا أن يجب أن نوردّه بكامله:

«إنه بعد الاستغراق المحض، والفناء التام وحقيقة الوصول شاهد للفلك الأعلى الذي لا جسم وراءه ذاتاً بريئة عن المادة، ليست هي ذات الواحد الحق ولا هي نفس الفلك ولا هي غيرها، وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرايا الصقيلة فلأنها ليست هي الشمس ولا المرأة ولا هي غيرها. ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من لكمال والبهاء والحسن، ما يعظم عن أن يوصف بلسان وينق أن يكسى بحرف أو صوت، ورآها في غاية من اللذة والسرور والغبطة والفرح بمشاهدة ذات الحق جل جلاله.

وشاهد أيضاً الفلك الذي يليه، وهو فلك الكواكب الثابتة ذاتها بريئة عن المادة أيضاً، ليست هي ذات الواحد الحق ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة، ولا نفسه، ولا هي غيرها. وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس، ورأى لهذه الذات أيضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى تلك التي للفلك الأعلى. وشاهد أيضاً للفلك الذي يلي هذا، وهو فلك زحل ذاتاً مفارقة للمادة ليست هي شيئاً من الذوات التي شاهدها قبله ولا هي غيرها؛ وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس؛ ورأى لهذه الذات أيضاً مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة.

Ibn Tufayl, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan, a Philosophical Tale*, note (205). (٦١)

Johann Christoph Burgel, «Symbole and Hints»: Some Considerations (٦٢)

Concerning the Meaning of Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan, in: Conrad, ed., *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy Ibn Yaqzan*.

وما زال يشاهد لكل فلك ذاتاً مفارقة بريئة عن المادة ليست هي شيئاً من الدوات التي قبلها ولا هي غيرها وكأنها الشمس التي تنعكس من مرآة على مرآة، على رتب مرتبة بحسب ترتيب الأفلاك. وشاهد لكل ذات من هذه الدوات من الحسن والبهاء واللذة والفرح ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد، وهو جميعه حشو فلك القمر.

ورأى له ذاتاً بريئة عن المادة ليست شيئاً من الدوات التي شاهدها قبلها ولا هي سواها. ولهذه الذات سبعون ألف وجه، في كل وجه سبعون ألف فم، في كل فم سبعون ألف لسان يسبح بها ذات الواحد الحق ويقدها ويمجدها، لا يهتر.

ورأى لهذه الذات، التي توهم فيها الكثرة وليست كثيرة من الكمال واللذة مثل الذي رآه لم قبلها. وكان هذه اللذة صورة الشمس التي تظهر في ماء مترجرج، قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التي انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الأولى التي قابلت الشمس بعينها، ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقة لو جاز أن تنبض ذات السبعين ألف وجه لقلنا إنها بعضها. ولولا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن، قلنا إنها هي! ولولا اختصاصها ببدنه عند حدوثه لقلنا إنها لم تحدث.

وشاهد في هذه الرتبة ذاتاً مثل ذاته لأجسام كانت ثم اضمحلت ولأجسام لم تول معه في الوجود وهي من الكثرة بحيث لا تتناهى إن جاز أن يقل لها كثرة، أو هي كلها متحدة إن جاز أن يقال لها واحدة. ورأى لذاته ولتلك الدوات التي في رتبته من حسن والبهاء، واللذة غير المتناهية، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر^(٦٣).

هذه الرؤيا الرائعة التي تذكرنا بفردوس دانتي^(٦٤) هي الذروة ليست في حياة حي بن يقطين وحسب، بل في قصة ابن طوقيل أيضاً. وهي تضيق من ناحية البناء بعداً عمودياً أو فضائياً، مفسماً إلى الأفلاك السبعة للنعد الأفقي أو الرمي في حياة حي، مفسماً إلى سبعة أسباع. والبعدان مرتبطان والسبعة مصرونة في عالم الكون بوجوه السبعين ألماً التي هي كثيرة وواحدة في الوقت ذاته. وتكاد هذه الرؤيا سمحتواها تنتمي كلياً إلى الأفلاطونية للحدث، رغم أن فكرة المرآة المسيطرة في هذا المشهد أصبحت أيضاً فكرة مركزية في الفكر الإسلامي الصوفي واستعملت في

Ibn Fufayl, Ibid., pp. 152-153.

(٦٣)

(٦٤) حزن احتمال تأثير رواية ابن طفيل في «الكوميديا الإلهية» عبر ترجمه عبره، انظر

G. Strohmaier, «Chaj ben Meitz die unbekannte Quelle der Divina Commedia», *Deutsches Dante Jahrbuch*, vols. 55-56 (1980-1981), pp. 191-207

الأغلب، كما هو الحال هنا، في إيضاح العلاقة الحميمة بين الخالق وحليفته^(٦٥)

ويرتبط مع هذه الرؤيا سؤال بارز هو أيضاً أحد الأسئلة المركزية التي شغلت الأفلاطونيين المحدثين: كيف تبرر كثرة العالم من الواحد؟ ولكن هذا السؤال يأخذ عند ابن طفيل شكلاً مختلف قليلاً: هل الخالق واحد أو كل، أي كثرة؟ وهل الكائنات المخلوقة كثرة أم واحدة؟ وخلال وصفه للرؤيا يترك ابن طفيل الجواب معقلاً، أو بالأحرى بقصة غير محلولة. ولكنه في ما بعد يضيف ملاحظة واضحة إذ يقول: إن السؤال قصير بقدر تعلقه بالله حيث إن أصناف العدد تعود إلى عالم الأجسام وبالتالي فلا يمكن تطبيقها في ما هو فوق نطاق هذا العالم.

فالنصر لا يترك أي شك أن حياً يشعر في لحظات وجوده بالتمائل مع الله. «حطرت ببالي أنه لا ذات له بغاير بها ذات الحق تعالى وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق»^(٦٦). وفي هذه الناحية يختلف ابن طفيل عن جميع الأرسطيين العرب الآخرين، رغم وجود البعد الصوفي، بكل تأكيد، عند العارابي وابن سينا وابن باجة، إلا أنه رغم كل ما يحمله التوحد مع العقل الفعال من السرور والشوة، لا يعادل محور الذات الصوفي والتمثل مع الخالق كما يدعو ابن طفيل. كما أن الحكايتين لترمينيتين لابن سينا اللتين تدوران حول رحلة الروح لا تخترعان تصوراً لما يمكن أن يشبه التوحد الصوفي، فهن ببساطة تؤديان إلى رؤيا للجمال الخالد وتنتهيان به. وهذا ما يبين اقتراب صوفية ابن طفيل من «وحدة الوجود» عند ابن عربي.

ويبقى هنا السؤال: كيف يرتبط موقف ابن طفيل تجاه الدين بتزعته لصوفية؟ يبدو لي أنه من بين الطرق الثلاث أو الأربع للنجاة من التزمّت الديني - وهي: مبدأ اللذة والفنون الجميلة والفلسفة والتصوف - كان ابن طفيل يؤثر الاثنين الأخيرتين، ولكن من الواضح أنه مظهراً للصراصة المتنامية للفريق المتدين، لم ير كبير أمل للمزهد من التطوير في الأرسطية. وبعبارة أخرى، يبدو ابن طفيل وكأنه توقع أن السبيل الوحيد لتجاوز الشريعة في محيط إسلامي هو في التصوف أكثر منه في الفلسفة. ولم تمنح محاولات ابن رشد لإحياء الأرسطية الأصيلية في المشرق، كما باءت بالفشل كافة محاولاته المحلصة للتدليل على توافقية الفلسفة والوحي. وتحت ضغط حرب الاسترداد المقترنة اضطراب راعيه للخصوع لضغط الفقهاء فطرد الفيلسوف من بلاطه وحرم قراءة كتبه العلمية وانتشارها وهكذا يبدو ابن طفيل حلقة وصل بين أسس ابن سينا في

(٦٥) انظر المقطع حول مفهوم اللذة في: Johann Christoph Bürgel, *The Feather of Simorgh: The «Licit Magic» of the Arts in Medieval Islam* (New York: New York University Press, 1988), pp. 138-141.

Ibn Tufayl, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan, a Philosophical Tale*, p. 150.

(٦٦)

«الحكمة شرقية»^(٦٧) رغم كونها هامشية جداً في الكم الهائل من كتبه الفلسفية والطبية، وبين الصمود المقارب لكل من «حكمة الإشراف» للسهروردي و«وحدة الوجود» لابن عربي، وكلاهما كانتا على كل حال ليس أقل هرةقة من ابن طمبل، ولكلها نصوصاً عليه وعلى ابن رشد من ناحية حشو نصوصها بالمقتضات الإسلامية أم السهروردي فقد حكم عليه بالموت من قبل محكمة شرعية، بينما قصى ابن عربي معظم حياته مهاجراً في المشرق وهذه حكاية رجلين أحدهما فيلسوف مؤمن و لآخر مؤمن متمسك بتركائز المجتمع التدين الذي يتيمان إليه لأنها رعب في قول ما يفكرن به وممارسة ما يعتقدانه، وهي حكاية لم يعف عليها الزمن لسوء الطالع فمثل هذا ما زان يحدث اليوم للكثيرين - رغم بعض الموارق.

(٦٧) سطر Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Gallimard, 1964).

p. 237 et seq.

المراجع

١ - العربية

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. فصل المقال وقرار ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. في إثبات النبوات. مع مقدمة وملاحظات ميشيل مرمورة. بيروت: دار النهار، ١٩٦٨. (نصوص ودراسات فلسفية ١ ٢)

إخوان الصفاء. رسائل إخوان الصفاء ومخلان الوفاء. بيروت: دار بيروت، ١٩٥٧. ٤ ج.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق ألبير نصري نادر. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩.

س. إحصاء العلوم والتعريف بأفراضها.

محمود، عبد الحليم. فلسفة ابن طفيل ورسائله. حي بن يقظان. القاهرة [د.ن.، د.ت.]. (سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية)

٢ - الأجنبية

Books

Avicenna. *Commentary on Plato's Republic*. Edited with an introduction, translation and notes by E. L. J. Rosenthal. Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1966. (University of Cambridge, Oriental Publications, no. 1)

- Badawi, A. *Histoire de la philosophie en Islam*. Paris, 1972. (Etudes de philosophie; LX)
- Bello, I. A. *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy. Ijmā' and Ta'wīl in the Conflict between al-Ghazālī and Ibn Rushd*. Leiden: E. J. Brill, 1989. (Islamic Philosophy and Theology Texts and Studies; vol. 3)
- Brockelmann, Carl. «Kalīla wa-Dimna.» in: *The Encyclopaedia of Islam*. Edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.]. New ed. Leiden: E. J. Brill, London: Luzac, 1960-.
- Bürge, Johann Christoph. *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*. Munich: C. H. Beck, 1991
- . *The Feather of Simurgh. The «Licit Magic» of the Arts in Medieval Islam*. New York: New York University Press, 1988.
- . «"Symbols and Hints": Some Considerations Concerning the Meaning of Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān.» in: Lawrence I. Conrad (ed.). *The World of Ibn Ṭufayl. Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy Ibn Yaqẓān*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1996.
- Corbin, H. *Avicenne et le récit visionnaire*. Teheran; Paris. Bibliothèque iranienne, 1954.
- . Tome 1. *Etude sur le cycle des récits avicenniens*.
- . *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1964.
- . *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*. Paris: Flammarion, 1958.
- Dunlop, D. M. «Ibn Bāja.» in: *The Encyclopaedia of Islam*. Edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.]. New ed. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-.
- Endres, F. C. and A. Schimmel. *Das Mysterium der Zahl: Zahlensymbolik im Kulturvergleich*. Cologne: Dietrichs, 1984. (Dietrichs Gelbe Reihe; 52)
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1983. (Studies in Oriental Culture; no. 5)
- Al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad Ibn Muḥammad. *Al-Fārābī's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*. Translated with an introduction and notes by F. Zimmermann. London: Oxford University Press, 1981. (Classical and Medieval Logic Texts; 3)
- Goodman, Lenn Evan. *The Case of the Animals Versus Man before the King of the Jinn. A Tenth-Century Ecological Fable of the Pure Brethren of Basra*. Translated from the Arabic with introduction, a commentary and notes. Boston: Twayne Publications, 1978.

- Ibn al-Nadīm, Muhammad Ibn Ishāq. *Kitāb al-Fihrist*. Mit Anmerkungen hrsg. von Gustav Flügel; nach dessen Tode von Johannes Roediger und August Mueller. Leipzig: F.C.W. Vogel, 1871-1872. 2 vols.
- Ibn Tufayl, Muhammad Ibn 'Abd al-Malik. *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzān, a Philosophical Tale*. Translated with introduction and notes by Lenn Evan Goodman. New York: Twayne Publishers, [1972]. (Library of Classical Arabic Literature; v. 1)
- Khairallah, A. *Love, Madness, and Poetry: An Interpretation of the Magnum Legend*. Beirut, Wiesbaden, 1980. (Beirut Texts and Studies, vol. 25)
- Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Malti-Douglas, Fadwa. «A Male Utopia.» in: Lawrence I. Conrad (ed.) *The World of Ibn Tufayl. Interdisciplinary Perspectives on Hayy Ibn Yaqzān*. Leiden, New York: E. J. Brill, 1996. (Islamic Philosophy, Theology, and Sciences; v. 24)
- Monroe, James T. *The Art of Badī' as-Zamān al-Hamadhānī as Picaresque Narrative*. Beirut: American University of Beirut, 1983
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina, [1975].
- Suhrawardī, Yahya Ibn Habash. *L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques*. Traduits du persan et de l'arabe, présentés et annotés par Henri Corbin. Paris: Fayard, 1976. (Documents spirituels; 14)
- Walzer, Richard. «Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination» in: Richard Walzer *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Oxford: Cassirer, 1963. (Oriental Studies; vol. 1)

Periodicals

- Bürgel, Johann Christoph «The Lady Gazelle and Her Murderous Glances.» *Journal of Arabic Literature* vol. 20, 1989.
- Rosenthal, F. «Ibn 'Arabī between "Philosophy" and "Mysticism".» *Oriens*: vol. 31, 1988.
- Strohmaier, G. «Chaj ben Mekitz-die unbekannte Quelle der *Divina Commedia*.» *Deutsches Dante Jahrbuch* vols. 55-56, 1980-1981

Conferences

- Kilpatrick, Hilary «Selection and Presentation as Distinctive Characteristics of Medieval Arabic Courtly Prose Literature.» Paper presented at *Courtly Literature. Culture and Context. Selected Papers from the 5th Triennial Congress of the International Courtly Literature Society Delfsen, the Netherlands, 9-16 August 1986*. Edited by Keith Busby and Erik Kooper. Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co., 1990.

الدراسات الدينية

علماء الأندلس

دومينيك أيرفوا (*)

تدل كلمة «علم» في اللغة العربية على مفهوم معقد، وقد أطلقت خلال العصور على أشكال عدة من «المعرفة». وهي لا تزال ترتبط بالمعنى الذي أسبغ عليه القرآن، وهو معرفة الله وما يتصل بالدين، على العكس من أشكال المعرفة الأخرى المكتسبة من التجربة والتأمل. ثم تأخذ في ما بعد معنى «النقل» الذي له أهمية كبرى، نقل الوحي بواسطة الأنبياء، ثم نقل الأقوال والأفعال بل والسكوت الدال على الرضى، لصادرة عن النبي محمد ﷺ بواسطة الصحابة، ثم نقل نتائج الفكر حول العقيدة الذي قام على أيدي كبار الأئمة.

وتختلف الاتجاهات وتعارض في إسبانيا المسلمة حول هذه النقطة، تبعاً لتيهات العقلية، مكونة لهذا المجتمع. فقد نشأ السكان المحليون في مناخ الكنيسة النصرانية القوطية العربية واعتادوا نمطاً دهباً تقليدياً يستند إلى الكتاب المقدس وإلى الطقوس النصرانية، تحت السلطة المطلقة لآباء الكنيسة. أما الجالية اليهودية، فعلى خلاف جالية القيروان التي كانت جسراً بين المشرق والمغرب، لم تتمتع على الفكر العلمي إلا في ما بعد. وكان من نتائج حلول السلطة الإسلامية توثيق العلاقات بين هذه الجالية والمراكز التلمودية في العراق. وعندما دخل التصاري واليهود الإسبان في دين الإسلام تم دحون عناصر تقليدية من هذين التراثين. وهكذا نشأ هذا الطابع المحافظ المتشبه بالقديم، وهو كما يقول ليثي - بروغنتال^(١) الطابع العرید للإسلام في لأندلس،

(*) دومينيك أيرفوا (Dominique Urvoy) أستاذ الفكر العربي والحضارة العربية في جامعة تولوز -

لومبراي

قام مترجم هذا الفصل مصطفى الرقي.

(١) Evariste Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols., nouv. éd. rev. et augm. (Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967), vol. 3, p. 455.

وتدل كلمة «شأ» هنا على اتخاذ هذا الموقف بصورة جماعية وقبول بالأمر الواقع وليس على اختيار بإرادة واحدة.

ويضاف إلى هذا كله عاملان: الأول هو أن معظم هذه البلاد التي تم فتحها كان معكناً، ولثاني أن الصفة للفنية غالبية فيها بحلاف المغرب الذي احتفظت فيه الأنظمة القبلية، القديمة بكل قواها. ولم يكن للسكان في مواجهة هذين المعطين، سواء كانوا من الإسبان واليهود المحليين أو من العرب والسرر المحتنين، الذين احتفظوا هذا الاختلاط، من عوامل الاندماج سوى شرعية هذا الدين الجديد.

وقد فصل الحكم هذا الواقع، فعناصر الوقائع التي تمكنا من إعادة تركيبها، تلك التي تحصر تاريخ قيام الحقوق في إسبانيا تظهر تقدماً مشهوراً. وكان أول القضية من تعرف، من حيث المهج، القاضي مهدي بن مسلم، وقد تم تعيينه عام ١٢١هـ/ ٧٣٨م. وهو يستند إلى القرآن والسنة. كما أنه يستخدم رأيه الخاص بعد مقدومه بأراء العلماء الآخرين. ولكن أشهر قضية هذا العصر معاوية بن صالح الشامي مفتي قرطبة (الذي وصل من بلاد الشام عام ١٢٣هـ/ ٧٤٠م). وقد اشتهر بتفلسفه في الحديث وبعدم انتمائه إلى أي مذهب معروف، وكان يستخدم القياس حسب معياره الشخصي وهو شكر بدني من أشكال المطلق^(٢). وكان الهامش الصيق الذي تركه لتشريع لتصرف الشخصي لهؤلاء القضية أشد صيقاً عما سمح به للمذهب الحنفي في العراق، ولكنه سوف يتفلسف أكثر فأكثر في ما بعد. وعلى الرغم من الشهرة الواسعة التي كان يتمتع بها الشامي في الشرق فإنه لاقى مقاومة في العرب.

وسوف يسيطر اتجاه شامي آخر لأنه نحا نحو التضييق والترقت برأسه صاعدة ابن سلام لشامي، مفتي قرطبة الذي نشر مذهب الإمام الأورامي (المتوفى ١٥٧هـ/ ٧٧٤م دون أن يفادر بلاد الشام). فكان يرفض المصل «بالرأي» ويتمسك بالحديث واتباع صحابة الرسول ﷺ معتبراً أن السنة الحية هي الممارسة المستمرة، التي تتبعها المسلمون منذ عهد النبي ﷺ، كما حافظ عليها الخلفاء الراشدون وأكثر الخلفاء لأمرين، كما عترف بها العلماء. وقد حفظت هذه الإرادة بالتمسك بمذهب انقدم أقدم الأحكام التي حكم بها التشريع الإسلامي^(٣)، ومن فصائلها المحافظة على المطلق للمهجي بصورة بدائية، وبذلك تبقى واضحة ويمكن نقلها وتعليمها ثم إن

Mahmūd 'Alī Makki, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana* (٢) y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe (Madrid: Impr. del Instituto de Estudios Islámicos, [1968]), pp. 61 and 63.

Joseph Schacht, dans: *Encyclopédie de l'Islam*, 6 vols. parus, 2^{ème} éd (Leyde: E. J. Brill, 1960-), vol. 2, p. 796.

الأهمية التي يوليها هذا المذهب للأمور العسكرية جعلته يسود في عهد قريب من زمن الفتح، كما جمعت الإسبان يتعدون عنه بعد أن توطد السلم.

ولكن مذهب الأوزاعي سوف يضطر إلى التراجع أمام مذهب آخر بسبب وصوح الصفة التقليدية بصورة أشد، فالمالكية التي سوف تصبح المذهب الوحيد الرسمي ابتداء من القرن الثالث للمهجري/التاسع الميلادي ظهرت كمذهب يجمع بين صفتين:

«الصفة الأولى المشهورة هي تمتك مالك بتقليد المدينة المورة «مدينة الرسول» ﷺ فتقاليد المدينة تذهب أبعد مما ذهبت إليه «الصفة الحية» للإمام الأوزاعي، إذ هي بصفتها الأموية تصبح سلاحاً ذا حدين (لأن المظهر القومي دليل على قبلية منبودة) وتدخل عاملاً جديداً من عوامل الاطمئنان بالنسبة إلى للمؤمنين البعيدين جغرافياً والذين لا يتوفرون على سنة فكرية. والحديث يُمكن من الربط بين نص مجرد عام وبين سلالة من لنقله، وبعبارة أخرى يقيم الحديث نظاماً من العلاقات له مظهر بنية اجتماعية لا تترك للفرد سبيلاً آخر غير الاندماج فيها. ولكن الحديث المدني يحد آفاق هذه البنية أكثر ويوسع التفرق وانتشرت المرتبط بانتشار الإسلام فالمالكية تعوض التوتر الناتج من هذا الموقع على الحدود القصوى «الدار الإسلام» بعرضها رؤية دار الإسلام كأمة واحدة.

أما الصفة الثانية فقد أعملت على العموم، وتتعلق بسلطة كبار فقهاء المذهب. مالك وسحنون و... المتسمية بالاحترام لأهاليهم». وإذا كان هذا المبدأ يعتبر الصفة الخاصة للمذهب الحنفي في العراق، حيث يستطيع كل قاصر أن يحكم انطلاقاً من ذاته، فإنه ليس غالباً تماماً في المذهب المالكي، حيث لا يعمل به إلا الفقهاء كبار الذين لا يتطرق الشك إلى مقدرتهم. فتصبح آراء الفقهاء الكبار مادة للحفظ (حفظ الرأي) وللبقل (علم الرأي، مسائل الرأي)⁽¹⁾. وكان من الممكن في بعض الحالات السادة اعتبار بعض الأشخاص الذين هم أقل شهرة عن أنهم يتمتعون بصواب الرأي (حسن الرأي، جريل في رأيه) بل التوصل إلى رأي يتمتع بقيمة الحكم (ذلك من رأي القاضي...). ولكن المذهب المالكي سوف يعود إلى هذا العامل الفردي في التقدير من طريق استدلال لفظي. فبحث نقول الحنفية «القبول» أو «البحث عن أفضل الحلول» (الاستحسان) فإن المالكية تلعب على اعتبار ما هو مفيد للجماعة (استصلاح). وهو مرجع من دون شك يريد أن يكون موضوعياً، ولكن من يأخذ به يبقى فرداً ويبقى عمله انفرادياً.

(1) يظهر هنا بحاسة في المجموعه البيوعرايه، انظر: Dominique Urvoý, *Le Monde des ulémas andalous du V^e/XI^e au VI^e/XIII^e siècle: Etude sociologique* (Genève: Droz, 1978), «La Notion de ra'y dans l'Espagne musulmane» pp. 209-214.

وقد بدأ تاريخ نشاط العلماء في الأندلس من تعدد الطرق التي تستدعي التسيق في ما بينها، أو على العكس من ذلك من تعارض هاتين المصفتين - الاندماج في وسط الجماعة أو المحافظة على السلطة المردية. هذا التاريخ ترويه لنا الأخبار، التي لا بد من تصحيحها وإثباتها بواسطة الشهادات ومجموعات الوثائق، ليس فقط من أجل تفاصيل الأحداث بل من أجل المعلومات التي تحملها بصفاتها بمجموع الذاكرة الجماعية، وهو ما يجعلها تتعدى تصور من قام على تكديسها. ويمكن الحصول على هذا الإعلام بدراسة كمية للوثائق، هذه الوثائق التي تتميز بنسق واحد متكرر يسهل علاجها بصورة خاصة^(٥) ثم إننا نلاحظ نماساً مرموقاً في هذه الوثائق، من المؤكد أنه يوجد في الأندلس مجامع مختصة تتعلق مثلاً «بعلماء» بالمعنى الحديث لهذه الكلمة كـ (طبقات الأطباء وأحكامهم لابن جليل في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وهو في الحقيقة لا يتعلق بالأندلس إلا بصورة جزئية) ولكن أكثرية المجامع الوطنية الغالبة ترجع للتقليديين، ومن الطبيعي أن ينصب اهتمامهم على مشاكل اختصاصهم، حتى عندما يدرجون في لوائحهم مفكرين لم يتطرقوا لذلك. فهناك مؤلفون معروفون ومشهورون بانشغالات أخرى (مثل ابن رشد المعروف بأنه فيلسوف وطبيب) ومع ذلك فهم يدرجون في هذه للمجامع بسبب اهتمام المعاصرين، أي بصفتهم من علماء الدين (العقبة بالنسبة إلى ابن رشد). وفي حالات قصوى قد يوجد في اللائحة من لم يعرف أبداً بدراسات دينية بالمعنى الدقيق، شرط أن يتميز بدراسة فرع يمكن ربطه من بعيد بالدين؛ كالرياضيات التي يمكن ربطها من بعيد بفرع الوصايا (علم الفرائض)، بل وبأمور المحاسبات البسيطة (الحسبة). ومن جهة أخرى يوجد مفكرون لم تذكرهم هذه المعاجم رغم شهرتهم في فروع أخرى استعصت على الانضواء من قريب أو بعيد تحت راية الدراسات الدينية (مثل ابن باجة وابن طفيل...).

هذا الانسجام في التطور يدهمه بقوة تسلسل المصنفات الشهيرة على صورة متتابعة، الواحدة بعد الأخرى، فنجد تاريخ علماء الأندلس لابن الفرغاني^(٦) (٣٥١ - ٤١٣هـ/٩٦٢ - ١٠١٣م) ثم نجد تابلاً لهذا التاريخ. الصلة في تاريخ أئمة الأندلس لابن بشكوال^(٧) (٤٩٤ - ٥٧٨هـ/١١٠١ - ١١٨٣م) ثم نجد التكملة لكتاب الصلة

(٥) انظر المصدر نفسه ص ٧ - ٢٥.

(٦) Abū'l-Walīd 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn al-Farājī, *Historia uirorum doctorum Andalusiae* (Dictionarium biographicum) ad fidem codicis Tunicensis arabice nunc primum editum, indicibus additis, Franciscum Codera, Bibliotheca arabico-hispana, 1 7-8, 2 vols. (Matrit. In typographia La Guzmaldia, 1891-1892).

طبعة جديدة: أبو الوليد عبد الله بن محمد بن الفرغاني، تاريخ علماء الأندلس، مراثي، المكتب الأدبية، القاهرة. [الدور المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦].

(٧) أبو القاسم خلف بن حيد للذكابن بشكوال، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم =

لابس الأبار^(٨) (٥٩٥ - ٦٥٨هـ / ١١٩٩ - ١٢٦٠م) ثم صلة الصلة لابس الربير^(٩)
 (٦٢٧ - ٧٠٨هـ / ١٢٣٠ - ١٣٠٨م)، ثم نجد الذيل والتكملة لابس عبد الملك
 المراكشي^(١٠) (٦٣٤ - ٧٠٣هـ / ١٢٣٧ - ١٣٠٣ - ١٣٠٤م).

أولاً: النظام الهرمي لعهد الإمارة وعهد الخلافة

طالما بقي الحكم المركزي قائماً في الأندلس فإن طبقة العلماء بقيت مرتكزة في قرطبة. فهناك وفي المناطق القريبة كانت تدور الانقلابات الخطيرة، ليس في مجال المذهب الرسمي فحسب، بل وفي مجال الاتجاهات نحو النهج الذاتي بل حتى الخروج على المذهب. ويصغ هذا بخاصة في عهد الأمير محمد الأول (٢٣٨ - ٢٧٣هـ / ٨٥٢ - ٨٨٦م) وعهد الخليفة الحكم الثاني (٣٥٠ - ٣٦٥هـ / ٩٦١ - ٩٧٦م) اللذين شعرنا بضرورة تشجيع قيام مذاهب فقهية أخرى من أجل تخليص السلطة من رتبة التنظيم الملكي، بينما فضل السلاطين الآخرون الذين يمسكون برمام الحكم الرسمي الارتكاز على هذا المذهب.

وعملهم ولقباتهم وأبائهم، تحقيق ف كوديرا وج ريبيرا، ٢ ج (مدريد، ١٨٨٤)، طبعة جديدة أبو الدسم خلف بن عبد الملك بن بشكوان، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم وعملهم وفقهاتهم وأبائهم، عني بشره وصححه وراجع أصله عرت المطاوع الحسيني، من تراث الأندلس، ٢ ج (القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٥).

Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh Ibn al-Abbās, *Complementum libri* (٨) *As-Silah* (Dictionarium biographicum) ab Aben al-Abbār scriptum: partem, quae superest, ad fidem codicis Escorialensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera y Zaydīn, Bibliotheca arabico-hispana, t. 3-6 (Matriti: Apud J. de Rojas, 1886-1889), beginning of the work, edited by A. Bel and M. Ben Cheneb (Algiers, 1920).

ملاحق، إحصاءات، ومهارس في، Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh Ibn al-Abbār, *Al-Takmilat li-Kitāb al-Silah*, edited by Angel González Palencia and M. Alarcón, *Miscelánea de estudios y textos árabes* (Madrid, 1915), pp. 147-680;

طبعة جديدة أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق ع الحسيني، ٢ ج (القاهرة: ١٩٦٣).

Abū Ja'far Ahmad Ibn Ibrahim Ibn al-Zubayr, *Silah As-Silah, répertoire biographique* (٩) *andalou du XIII^{ème} siècle*, publiée d'après un manuscrit de la bibliothèque Kattaniya à Fès par E. Lévi-Provençal, collection de textes arabes, publiée par l'institut des hautes études marocaines, vol. VII (Rabat: Impr. économique, 1938).

(١٠) أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابه الوصول والصلة (بيروت، تحت الطبع).

ويرجع التنبؤ الرسمي للمذهب المالكي إلى الأمير هشام الأول (١٧٢ - ١٨٠هـ/ ٧٨٨ - ٧٩٦م) وابنه الحاكم الأول (١٨٠ - ٢٠٦هـ/ ٧٩٦ - ٨٢٢م). ويتميز الأول الذي كان عهده آمناً والذي ترك لنا صورة الرجل الشديد الودع، ببشء عدد من المؤسسات الدينية فاهتم بالعلوم الإسلامية وشجع على تكوين العلماء في الشرق وبقي على صلة بكل جديد في مجال العقيدة ففتح المجال بقره لرجال الدين، هد المجال الذي معه سابقوه عليهم تحوّفاً من تدخلاتهم وفرض الثاني في وقت مبكر جداً على العلماء المحيطين به أن يقدموا فتاواهم وأن يحكموا بموجب المذهب المالكي وحده، وكان عهده كثير الهياج وترك موقفه المتمرد بالسلطان ذكرى سيئة.

وقد نشر مذهب الإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ/ ٧٩٥ - ٧٩٦م) عدد من تلامذته المباشرين، خصوصاً القرطبي يحيى بن يحيى الليثي البربري الأصل (ت ٢٣٤هـ/ ٨٤٨م). وقد تأسست طبقة متميزة في غضون ثلاثين سنة - كما هو الحال في الفترة نفسها في القيروان. فرضت رقابة صارمة الدقة على السلطان نفسه، عندما كان يتظاهر بعدم استشارتهم، وعلى جميع المؤمنين في حياتهم اليومية واحترام الطقوس. أما في ما يخص أهل الذمة، وخصوصاً من يقوم منهم بعمل رسمي، فإنهم كانوا هدفاً للانتقادات الشديدة، وكان العلماء يرسلون شواظ نيرانهم على أدنى افتراء على الإسلام، وكانوا يطلبون من السلاطين القيام بالردع اللام، فحكوا ويميلون إلى تهديتهم، بما كان يشير حفيظة التنكيل بهم، كما حصل في فترة «شهداء قرطبة» (منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي).

وقد تم في فترة أولى قيام المذهب المالكي فعلاً في الأندلس من صورة تنسم بالرجعية الشديدة. فتناسى العلماء وجوب الرجوع إلى الحديث الذي كان الأساس الذي نطلق منه الإمام مالك، وتمسكوا بنقل القياسات في التفاصيل (الفروع) التي فُتِها كبار لتابعين للإمام. وكانت فكرة الخضوع (التقليد) لسلطة الرجل المقتدر على القيام بجهد فردي خاص (الاجتهاد) تصور تصويراً مشوهاً في عملية تكرار أهمي، بينما تم استبعاد كل فكرة تجديدية (الاجتهاد). ولم يصبح الإمام مالك موضوع تبجيل وتكبير نظراً لقداسه فحسب، بل إن الكتابات في تفسيره (الماتب الخاصة به قد تقدمت على دراسته؛ وأقدم الشواهد المعروفة في هذه الكتابات، التي نلحدها في جمل كتب تاريخ لأندلس هي كتابات القرطبي ابن حبيب (ت ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م)، الذي ألف كتاباً في مسائله. وقد قن ابن حبيب بمساعدة قرطبي آخر هو العتيبي (ت ٢٥٥هـ/ ٨٦٨م) دروس الإمام على شكل (مسائل) وأصبحت كتيبتيهما موضوعاً للشروح المتتابعة، مع نتيجة حتمية هي النمو الملحوظ في الأدبيات المتعلقة بحقلي التوثيق القانوني والقضائي. وهناك شاهد متأخر على هذا الإعجاب بالإمام مالك هو القاضي عياض (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، الذي أعلن أن الليثي وابن

حيث لا يعرفان السنة^(١١). وكان العلماء يرفضون كل تفكير منهجي على النحو الذي كان يدعّر إليه في الشرق الإمام الشافعي. وعلى العكس أصبحت مرحلة الشرف للممارسة المحبة (العمل) لأسباب عملية واضحة. ويزعم بعض المحللين أن هذا الموقف لم يكن يُرى في العاصمة فقط، بل في المدن الرئيسية الواقعة على الحدود الوسطى لممالك نصارى، (مثل مدن طليعة وطلنكة وطيطة)

ويظهر أن المسلمين من الأصل الإسباني ومن الربير هم الذين ملوا إلى هذا «حمود» وهذا المسلك وليس المسلمون الذين هم من أصل عربي. وقد قمت موقف خاصة جداً عند المولدين، سوف نتطرق إليها في ما بعد، والذين وضعوا نصب أعينهم ملء الفراغ الفكري هذا. ولا بد من الإشارة كذلك إلى ظهور بعض التشيعين في إسبانيا المسلمة، مع اختلاف في عمق هذا التشيع، ولكنها ظاهرة بقيت متفرقة مثل تحدياً أكثر منه موقفاً إيجابياً مساعداً على اندماج مسلمي الأندلس^(١٢).

ويمكن التمييز بين حركات أربع في اتجاه الاستقلالية الذاتية. حركتان الأوليان مؤلفان مدرستين شرعيتين: الشافعية والظاهرية. أما الشافعية فقد شجعت سرّاً محمد الأول، الذي ربما أراد بذلك أن يظهر سلطته أمام طبقة الفقهاء، وبقيت الشافعية في شبه الظل في عهد عبد الرحمن الثالث، الذي أقام الخلافة في الغرب عام ٣١٦هـ/ ٩٢٩م، وقد بقيت تحتفظ أكبر في عهد الخاحب الأميري المنصور (٣٧٠ - ٣٩٢هـ/ ٩٨١ - ١٠٠٢م). وكان القاسم بن محمد بن سيار (ت ٢٧٧ - ٢٧٨هـ/ ٨٩٠ - ٨٩١م) هو الذي أدخل المذهب الشافعي إلى الأندلس، وقد جاء محمد الأول من هجمات المالكين بحمله وكيّله الخاص مدى الحياة. وقد دعم ولي العهد عبد الله ابن الخليفة المنصور ووريثه لشافعية، ولكنه قتل بعد اشتراكه في مؤامرة ضد أبيه عام ٣٣٨هـ/ ٩٥٠م.

ولا نعرف هل مصيب اسماً من أكثر أسماء ذلك العهد: بقي بن مخلد (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٦ أو ٢٨٠هـ/ ٨٩٠م). فقد رحل إلى الشرق حيث درس وتبع مع آخرين، تعاليم ابن حنبل. وقد أراد أن يشرف السنة، فمكّه ذلك من رعاية السلطان محمد الأول له. وكتب تفسيراً للقرآن أعجب به ابن حزم إعجاباً كبيراً، وقد يكون

(١١) قسارون Abdel Magid Turki, «La Vénération pour Malik et la physionomie du mālīkisme andalou», *Saadia Islamica*, vol. 33 (1971), p. 45.

أحمد بشره في Abdel Magid Turki, *Theologians et juristes de l'Espagne musulmane: Aspects polémiques*, Islam d'hier et d'aujourd'hui, 16 (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1982).

(١٢) أحصيت جميعاً في: Maḥmūd 'Alī Makki, «Al-Tashayyn fī 'Andalus», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* (1954), pp. 93-149.

أسبب وجود روابط بين منهجه ومنهج مؤسس المذهب «النصي» أو «الظاهر» دود المشرقي ولكنه على العموم يسير كتابيه من الأئمة على طريق الاجتهاد المستقل مستنداً إلى القرآن والسنة فقط. وقد أدخل عنصراً تجديدياً بواسطة تلميذه ابن وضاح (ت ٢٨٧هـ / ٩٠٠م) وبواسطة أبنائه وحفدته الذين يؤلفون سلالة من الفقهاء القرطبيين حتى عام ٦٢٢هـ / ١٢٢٥م، بحيث امتدات منه المالكية نفسها.

هناك مؤلفون آخرون يميلون بوضوح إلى المذهب الظاهري، وأقدمهم عند الله ابن قاسم تلميذ دود، وقد عاش في عهد محمد الأول. هذا المذهب الذي ظل متمزقاً يستطيع أن يفخر بأن يعدّ من أتباعه القاضي مندر بن سعيد السلوطي (ت ٣٥٥هـ / ٩٦٦م) وهو تلميذ آخر لدود، بقي على احترامه قدر الإمكان للمذهب المالكي وأدخل «اجتهاده» الخاص حسب طريقة «نصية».

أما «حركة» الثالثة فهي حركة ديبية، إذ يتكلم ابن حزم عن «معتزلة» الأندلس، وقد اعتقد المؤرخون المحدثون (ومنهم أسين بالاثيوس^(١٣) وليفي - بروثنسل) أنهم استطاعوا إحصاء عدد من أعصاتها كان يمكن أن يؤلف «مذهباً» ويدل على أثر للأديب المشهور رلقية الجاحظ، وهو أثر مشهود في إسبانيا. ولكن الواقع لا يسمح أبداً بتجاوز المعروف من مقدرة الإنسان على اختيار أفعاله، وهو ما قل به بعض العلماء أو ما افترضه خصومهم افتراضاً. أما عن مؤلفات الجاحظ التي كانت معروفة في شبه الجزيرة فهي لا تحس الفقه. أما الأشخاص الذين ارتبطوا بهذا الأمر فهم فقهاء أجلاء بقدرهم أبناء بلادهم وأشهرهم خليل بن عبد الملك بن كليب المعروف بخليل العملة، الذي لم يتعرض إلا بعد مماته لمصادرة بيته وكتبه من قبل الفقهاء.

أما «حركة» الرابعة فهي التي اجتذبت الاهتمام أكثر من غيرها. وقد بين أسين بالاثيوس بوضوح أن تزمت البلاد قل أزمة نهاية الخلافة لم يكن يسمح بأي مهزب آخر غير التنسك الرهدي. وهناك أسماء كثيرة معروفة اعتزل أصحاب من الناس واجتمع، وارتفع قدرهم عالياً عند أهل السلطة وعند الفقهاء وعند عامة الشعب. ويرر من بينهم محمد بن عبد الله بن مسرة. وهو بالتأكيد من أصل إسباني، اعتزل ليعيش كالرهب في صومعة في الحبل القريب من قرطبة، ولم يخرج منها إلا في زيارة بشرق ليحتمي من هؤلاء الذين لم تعجبهم تعاليمه الرتبة. وقد مات دون الخمسين عام ٣١٩هـ / ٩٣١م. فقام الفقهاء بعد موته، لأهم كانوا يخشون بقعة الشعب الذي كان يقدره في حياته، بالتكليف بتلامذته الحقيقين وكل من افترض أنه كان منهم

Miguel Asín Palacios, *Abenomasarra y su escuela, orígenes de la filosofía hispano-musulmana* (Madrid: Imprenta Ibérica, 1914), reprinted in: Miguel Asín Palacios, *Obras escogidas* (Madrid, 1946-), vol. 1, pp. 1-216.

(رواها بالتفصيل ابن حبان في الكتاب الخامس من المقتبس). فانتقلت الحركة عندئذ من منطقة قرطبة إلى المرية حيث تحولت إلى حركة زهدية، يقودها شيخ روهي قبل أن تنتشر إلى أشلاء نجد صدها في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي عند ابن حزم في مجموعة أفكاره الدينية، وفي القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي عند ابن عربي، تلك الشخصية الفذة الباحثة التي تريد معرفة «أسرار السالكين»

في مقطع مختصر لمؤرخ الأفكار صاعد الطليطي (الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي) يشير إلى ارتباط بين ابن مسرة وفلسفة أميدوكليس^(١٤)، أو على الأقل بما يعرفه العرب في ذلك الوقت عن أميدوكليس، وهو شديد المخالفة لما يعرفه اليوم من معطيات المفد الحديث. وقد استند أمين بالاثيوس على هذا المقطع المختصر لينسب إلى هذا لفكر الأندلسي عدة مذاهب فلسفية زهدية كان المؤرخون الشرقيون يرجعون أصلها إلى هذا المفكر اليوناني وقد قام صموئيل شتيرن بالبرهان^(١٥) على أن إشارة صاعد الأندلسي تستند على فهم خاطئ لنص شرقي يقول ببساطة إن فلسفة أميدوكليس انتقلت إلى الباطنية^(١٦) وهم الرهاد المسلمون. وكان ابن مسرة قد دعا إلى تعاليم الرهد، فاعتقد صاعد أنه يستطيع الملاءمة بين ابن مسرة والشرقيين وهو ما لا سبيل لبيان، ولا لبيان مرضع أميدوكليس بين الجهتين وهكذا نتداعى الصورة التي أرادت أن تجعل من ابن مسرة أول ممثل للفلسفة (الحكمة) في الأندلس ولكن كل ذلك لا يندل من ترابط فكره. ونسمع بشهادات الأخرى التي تصاف إليها شهادة المؤرخ ابن حبان التي نشرت عام ١٩٧٩^(١٧) برسم صورة لعالم شديد الأصالة، ولكنه يبقى ضمن السياق النموذجي الإسباني، تنعرس جذوره بعمق وتوضح في ظروف زمانه.

كان تلميذاً لابن وضاح، صاحب المؤلف المهم، كتاب البدع^(١٧)، وهو بدوره تلميذ «المجتهد» المشغل بقي بن مخلد، الذي سبق ذكره. ويعترف له حصومه بموهبته في التعبير، ويقول عنه ابن حبان إنه كتب تلخيصاً لأقوى إعجاباً كبيراً لأهم المؤلفات في المذهب المالكي وهي المدونة. ويرجع السبب في نجاحه حسب قول هذا المؤرخ إلى

(١٤) أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي، كتاب طبقات الأمم، تحقيق الأب لويس شيخو (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢)، ص ٢١.

(١٥) Samuel Miklos Stern, «Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles. An Illusion,» (٥) paper presented at *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos* (Leiden, ١٩٧١), pp 325-327

(١٦) أبو مروان حبان بن حلف بن حبان، المقتبس من أبناء أهل الأندلس، تحقيق ب. شمعيطا، د. كوريتي وم. صبح (مدريد، ١٩٧٩)، ج ٥.

(١٧) Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Waḍḍāh, *Tratado contra las innovaciones*, edited (١٧) and translated by Maria Isabel Fierro (Madrid, 1988).

نقطتين الأولى هي فئة التعليمي الذي ينطلق تدريجياً من خلاصة المصوص إلى بين الصعوبات وأحيراً إلى التدليل، والثانية الجمع بين شخصية فئة موهوبة حسنة المجدادة والمعرفة الواسعة. أما عن محتوى طرحه الذي استكراه العقهاء فهو يقع في المستوى الأخلاقي إظهار التشدد ضد حيازة الأموال والخص على ترك السماح الخلال (التجور) ولا يصيف صاحب الخير على التأنيب بسبب هذه السخوية التي تفصي إلى النسك وإلى انصباط السلوك في تعاليمه سوى عيب في فهمه للشرعة كالرغم بتجاوز الوعد ولوعيد، واعتبار الحديث الخاص بالشعاعة ضعيفاً، وإبعاد أساس عن أمور يسمح بها الله.

ويظهر عمل ابن مسرة في المحيط الإسلامي للقرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي كأنه إعادة للموقف الذي اتخذه برسيبيان في إسبانيا النصرانية، أي معارضة رهدية للكنيسة التي يثبها بالتكالب على أمور الدنيا فالرهد يستدعي قيام العوصية وليس العكس، لأن معرفة ابن مسرة بالمقه المالكي تسمح له بتعجير المشاكل الدينية من الداخل، من خلال ممارسة الشعائر الدينية وبالوصول إلى المعنى الخفي عن العيون (لثاويين). وهو يدعو إلى تأمل الضمير من أجل الوصول، ولو إلى منتصف الطريق على درب لصعاء الكل للنفس. ويؤدي كل ذلك إلى قصة المعاد الروحانية الخالصة التي لا ثواب فيها ولا عقاب.

هذا لموقف الأخلاقي يدعمه أساس ديني، فابن مسرة يرفض، مثله مثل المعتزلة، أن تكون «صفات» الخالق متميزة عن ذاته. فهو يقول بحرية المخلوقات عندما يؤكد أن العلم وقدره الله هما صفتان زمنيان مخلوقتان، وأنه يوجد علمان إلهيان، أحدهما خلقه الله تماماً في مرة واحدة وهو علم الأمور الكلية الخالدة، أي الخفية، والآخر يخص المخلوقات الفردية، أي الظاهر، التي لا يكون لها وجود إلا عندما توجد بذاتها.

بدءاً من هذه النقطة، قد يكون ابن مسرة قد خطأ في الاتجاه الفلسفي، ولكن لا نشور على أية شهادة مؤكدة. وعلى العكس لدينا تفاصيل صوفية حول «عرش» الله، أي حول الكائن الذي يدبر العالم، لأن الله جلّ جلاله لا يمكن أن يضاف له فعل متأخر. العرش هو الخليفة الذي يحمل كل مظهر من مظاهرها الأربعة (مصدر وشكل، لأجسام، مصدر وشكل الروح، ما يحمل الروح تستمر، السعادة والشفاء) معنى ظاهرياً ومعنى طيباً ويمثلها ملاك أو نبي. ونحن نعرف ذلك ليس من خلال ابن عربي وحده، وإنما أيضاً من أعمال ابن مسرة نفسه التي تم العثور عليها مؤخراً، وكان يعتقد أنها فقدت. هذه الأعمال تحتوي على ثيمات أفلاطونية حديثة كانت شائعة آنذاك^(١٨)

(١٨) انظر كمال إبراهيم جعفر، «من مؤلفات ابن مسرة المفقودة»، مجلة كلية الشريعة، السنة ٣

(١٩٧٢)، ص ٢٧ - ٦٣.

ومن المحتمل جداً أن تكون مؤلفات ابن مسرة تدور أساساً عن هذه الشاكلة، لأن ابن حبان يشير إلى أن منهجه كان يتلخص في جذب تلامذته تدريجياً نحو مقصوده، ليس عن طريق البرهان بل بتكديس المصاعب في طريقهم حتى لا يبقى أمامهم حل آخر^(١٩).

إذا لم تكن الرابطة بين مذهب ابن مسرة ومذهب المعتزلة ضرورية على المستوى العقائدي، فالظاهر على المستوى الاجتماعي أن وظيفة الأول نلي وتغذد الثاني، وهما محاولتان للاعتداح استملانا انفراج عهد الحكم الثاني، وأهما يدلان، مع ذلك، على أن الاكتمال الروحي، خارج الالتزام باحترام الشرع، لم يسجد في القيام على الاعتماد الكامل على العقل، بل خصوصاً على القلب. وهذا ما يفسر قيام مجموعات من الفقهاء الرهاد منذ القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. وقد قاموا بدور «المحرفين» عندما جعلوا أنفسهم يتقمصون الإمكانيات التي يراها المجتمع دون أن يمكنه قبولها بسبب احتياراته الأساسية. وقد وُجد كذلك تقارب مع فكرة إمكانية تعايش العلم الديني مع شعائر باطنية أصحق. وقد برز ذلك في المدرسة التي أسسها يحيى بن محمد اللبيري (ت ٣٦٦هـ/٩٧٧م) في قرطبة، كما برز بصورة أوضح في مدرسة ابن أبي زمنين (ت ٣٩٩هـ/١٠٠٩م) الذي جمع مريدبه في البيرة رغم كونه قد تدرّب في العاصمة.

وهكذا نرى البناء الشامخ لهيئة العلماء، طيلة القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي من الرغم من احتفاظه ببنية الهرمية المركرة، والذي قام بفضل الظروف وبفضل الدعم الواعي له من طرف السلطة، ينقسم حسب مستويين: الأول هو مستوى الأفراد، ظهر على شكل مواقف جديدة استقلالية بل انعزالية بعض الأحيان، والثاني مستوى المنهج، وقد تميّز بالرجوع إلى ما قبل الحيل الأول من المالكين الأندلسيين حيث كانت الظروف تسمح بحرية أوسع، هي التي تكوّن فيها عمل الإمام مالك نفسه. هذه العودة إلى الحديث النبوي، على الرغم من كونها صدمة مزعجة في أول أمرها بالنسبة إلى الفقهاء، ظهرت ضرورتها من أجل حلّ الأمور المستعجدة ومن أجل تخفيف تخطيم الإطار المتجمد، والمحافظة على متانة سلوك العملية النفسية نفسها. ولكن ما يتطلبه الأمر من جديد هو بذل جهد أكبر في مجال الذاكرة، لأن العملية كانت جاهرة حول نظام معروف، مع إمكانية حقيقية في تطابق سلسلة الناقلين الرواة للسنة مع سلسلة الناقلين الرواة للمذهب الفقهي. ذلك أن أول السنين، الإنسان كان قد اكتفوا بدراسة الإمام مالك بصفته محدثاً وليس فقيهاً. فازدوجت الوظيفة وتقاسمها.

(١٩) انظر Dominique Urvoy, «Sur les débuts de la pensée spéculative en Andalus»,

Mélanges de l'université Saint Joseph, vol. 50 (1984), pp. 707-717

شيخ العلم (راوي الحديث) وشيخ الفقه (في المنازعات).

ولكن نظام الخلافة يلعب دوراً سلبياً في تحويل جزء من سلطة رجال العلم إلى الخليفة نفسه الذي يقوم مقام النبي، وذلك بتوجيه عدد كبير من الطلبة نحو أعمال الإدارة فكان كل من يتوجه نحو الدراسة يجد نفسه ملزماً بوظيفة ويتعرض بالتالي لسياسة التغيير المستمر لصاحب اللقب، التي تصل إلى ذروتها في اجتذاب فرطية كل من سع في الأقاليم وهذا يكون الانفتاح الذي تحدثنا عنه، والذي صدر عن العلماء أنفسهم مفيداً بتصرف السلطة وأصبح الاختصاصيون في العلم الذين حصلوا على سلطتهم من الشعب مبعدين؛ وعاد المذهب المالكي إجبارياً في المعاملات، ولم يبق للمذاهب الأخرى سوى قيمة نظرية فكرية، وأحيراً أصبح الحديث نوعاً من الكماليات غير الضرورية^(٢٠). وقد انحاز الفقهاء في هذا الصراع إلى جانب الدولة، وظهر نوع جديد من الفصاة هو قاضي البلاط. وبلغت الأحداث ذروتها في عهد المنصور، ووصل الوضع إلى توارن غير مستقر: فالفقهاء قد توصلوا إلى نصر جديد لأنهم أصبحوا يستطيعون حلع السلطان (الخليفة)، واضطرت الدولة إلى التراجع أمام مقررهم من جهة أولى، ومن جهة ثانية فقد الفقهاء احترام الشعب وثقته فأصبحت لدولة تستطيع متى شاءت أن تبطل بهم استناداً إلى تعصبهم.

ثانياً: أزمة الخلافة ونشوء المراكز الإقليمية

يكاد المؤرخون يجمعون على أن الخلافة استطاعت بعد فترة طويلة من الكmach، أن تتوصل إلى الاستقرار (من ٩٢٩/٨٣١٩م إلى حين وفاة الحاجب الثاني مظفر عام ١٠٠٨/٨٣٩٩م) فظهرت علامات توازن مجتمعي. ولكن إذا كان هذا التوازن قد انهار فجأة على المستويين الاجتماعي والسياسي، فإنه على العكس من ذلك، كان بداية ازدهار ثقافي براق. وإذا كانت هذه الواقعة قد اشتهرت بتأجها الشعبي بحادثة، فإن ذلك يشمل الانتاج الديني. ولم يؤثر تغيخ السلطان وتفرقه إلى عدد من الممالك الصغيرة (ملوك الطوائف) التي حرصت كل منها على تشجيع شعرائها، إلا تأثيراً طفيفاً في المجموعات الكبرى ذات المصينة الروحية. وقد ظهرت في الواقع مناطق ذات برعات، فالخرب الأهلية (الفتنة) قد حطمت الهالة التي كانت تحيط بقرطبة، فقامت الأقاليم، مرغمة في البداية ثم مندعة بقوة من ذاتها في ما بعد، على تنمية إمكاناتها الخاصة. ولم تتوقف هذه الإمكانيات عن فرض وجودها، ولكنها سرعان ما لحمت برعمها حسب ما جاء في مجموعة ابن القرضي (الذي مات خلال الفتنة)

(٢٠) انظر Hussain Monés, «Le Rôle des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne

musulmane jusqu'à la fin du califat», *Studia Islamica*, vol. 20 (1964), p. 63 et seq

ويمكن أن يتبين بعد فهم خاصية التثنت التي دمجت محاولات البداية، صراع المناطق الحدودية والشعر الأعلى على الخصوص، من أجل الحفاظ على نوع من الاستقلالية الثقافية في مواجهة الحذب المتزايد لقرطبة الذي تدعمه السلطة.

وعندما تخررت هذه الإمكانيات أصبح من الممكن رصد لوحة مختلفة الألوان فكان توزيع الدراسات الدينية والفكرية على مستوى شبه الجزيرة هو لتوزيع المعهود المعروف جيداً. فالدراسات الفقهية هي المسيطرة من بعيد ويليها الحديث، والعلوم لقرآنية، ثم بالنسبة إلى العلوم الدنيوية يأتي الأدب. وتأخر بعد ذلك دراسات الشعر واللغة العربية وأخيراً للتاريخ والرياضيات (التطبيقية على الخصوص). ومن بين الدراسات التي تتطلب إعمال العقل ولا تقتصر على النقل فقط نجد الدراسات الدينية للمنهج في الشريعة (أصول الفقه) وعلم الكلام وتفسير القرآن، هذه العلوم لها الأولوية على الدراسات الدنيوية كالطب والرياضيات البحتة، بينما أهملت الصوفية والفلسفة قديماً. أما على مستوى المعاملات فإن الشك بقي له المجال الفسيح، وكذلك الشعر الحكيم الرهدي.

ولكن هذه اللوحة تبدل عندما يدخل في الحساب عوامل أخرى. العامل الأول هو الزمان. ذلك أن سياسة الهيمنة على المواهب التي قامت بها السلطة في نهاية القرن الرابع الهجري/ لعاشر الميلادي، قد ولدت فراغاً في هيئة العلماء التي لن ترجع إلى سابق أهميتها من حيث العدد إلا في نهاية القرن التالي، مع قيام دولة المرابطين. العامل الثاني هو توجيه الدراسات. ويظهر تأمل الترابطات بين مختلف الدراسات التي يحصلها كل عالم، انني تتضمن إجبارياً دراسة الحديث في جميع الفروع، أن العلماء انقسموا قسمين، المختصون بالمعاملات القانونية، والمختصون بكتاب الله. وكان الفريق الأول، طبعاً يتفرد بالسلطة شبه الكلية على كل ما هو مجتمعي وثقافي. ولكن أصحاب الفريق الآخر، الذين اهتموا اختياريّاً عن كل سمي وراء السلطة، قد تابعوا انشغال الفكري كالأدب ودراسة اللغة العربية اللذين يكوّنان الأرضية التي تنفذ منها شيئاً فشيئاً الدراسة الدينية. أما الصوفية، فعلى العكس من ذلك، فهي لا تظهر إلا خارج هذه الدراسات لتقليدية. وهكذا يتفاسم علم الكلام والصوفية المجال التأملي مع الفلسفة (الحكمة)، التي تبقى إلى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، عديمة بكل معنى الكلمة ومن دون أي رابط بالدراسات الدينية.

أما العامل الأخير فهو عامل المكان. فمتنطقة قرطبة تعقد أهميتها ولكنها تحتفظ بالانجاء الفكري نفسه، ويبدو أنها تفاعلت مع الفتن باختيار تعميق علوم السنة أما منطقها إشبيلية، فهي ليست كما كان يظن، بأنها اختارت الشعر بصفة كلية. فالشعر بقي فيها على مستوى أرقى، من دون شك، من باقي المناطق، ولكن ليس من حيث الكم. وليست إشبيلية كذلك مدينة الصوفية، على الأقل إلى ذلك العهد. وأما المنطقة

الوسطى (طليطلة) فقد بدأت تتسَلَّم الإرث الثقافي للأندلس، ليس فقط في ميدان المواد العلمية، بل في الأدب واللغة كذلك. وقد قضت عودة الاحتلال الصراني عام ١٠٨٥ هـ/ ١٠٧٨ م على ذلك الازدهار البديع، الذي تميَّز بعناصر إيجابية في التأمل، بل كذلك بأهمية أكبر تفوق كل ما عداها بالعلوم الغامضة كالسحر والتنجيم وغيرهم (Occult Sciences). وسوف يكون لهذين المظهرين الأخيرين الأثر الشديد في نشاط مدرسة الترجمة من العربية إلى اللاتينية التي تدعى «مدرسة طليطلة» أما منطقة الشعر، لأص (سرقسطة) فإنها تتلقى، بصورة أعنف، الثقافات التاريخية، سواء كان ذلك مما ولَّدته الأرملة اللاحية، أو بما نتج من الضغوط الخارجية. وهي لم تشترك بعدد كبير من الناس في الفتنة، بل عرفت كيف تستغل طاقات العاملين فيها في أماكنهم، وفرضت وجودها على النصاري بثقافة رفيعة، وهو ما سوف يعطي سمته مدرسة الترجمة، معروفة بدوادي إيبرو. ومع ذلك فإن الظروف السياسية هي التي سمحت بالمشروع الإصلاحى للباجي (الذي سترجع إليه في ما بعد) لا الظروف الدينية. أما المناطق الأخرى فهي أقل تفرداً وتميزاً عدا الشرق (بلنسية)، تلك المنطقة الشديدة المحافظة التي انصرفت إلى مشاطة تقيمي كمدرسة القراءات القرآنية في دانية. فالشرق لم يتقدم إلا تدريجياً ليأخذ مكانه، في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، مركزاً فكرياً ودينيّاً ثانياً في القطب الفكري والديني للأندلس في مواجهة منطقة قرطبة - إشبيلية.

وتسجل البنية الاجتماعية للتعليم وُقع التغيرات التي حصلت في ازمان والمكان. ففي نهاية عهد الخلافة نجد هيئة التدريس قد توطئت على شكل تصاعدي متين يتمركز على قرطبة مع ترابطات مع إشبيلية وطليطلة. ويبلغ هذا الترتيب للبروة بشيوخ يعرفون باسم «الغنية» أو «الحافظ» بعض الأحيان وكذلك باسم «الراهد». وكان هؤلاء الشيوخ مبجلين من أغلبية الطلبة الذين كانوا يتتابعون على مجالسهم واحداً واحداً. ولكن الجيل التالي سوف يحس ما تشئت والتخلص، فلا يعرف هذا الجيل إلا شيخين: يونس بن عبد الله المعروف بابن الصغار وأبا المطرف القزاعي اللذين كان يجتمعان أكبر عدد من الدارسين، بينما كان الشيوخ الآخرون لا يلقون إلا حضوراً محدوداً مختصاً. وقد نشأت على هامش هذه الهيئة الكبيرة التي لا تزال متركزة في قرطبة، تجمعات صغرى للشيوخ في طليطلة وفي ألمرية. وثمة ظاهرة لافتة بصورة قوية في أن هذا الجيل لا يحاول الارتباط بكبار شيوخ الجيل السابق، بل شيوخ كانوا هامشين في زمنهم، على الخصوص الفقهاء الراهد ابن أبي زمين، وهو توجه جديد يأخذه الإسلام في إسبانيا في نهاية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي.

وقد قامت هيئة التدريس هذه طيلة عهد ملوك الطوائف على أسس أخرى. ففي البداية برز عدد قليل من الشيوخ الراسخين، ثم جاءت بعدهم جماعة من الدرجة الثانية بأعداد كبيرة، فتقاسمت مجموع الطلبة مع الفئة الأولى. ومن جهة أخرى وقع

تطور يسير في التخصصات وأصبح يمثلو جماعة مُقرئي القرآن أكثرية عالية ولم يعد القرطبيون وحدهم أهل الاختصاص، وأصبح للعاصمة مظهر مرحلة من مراحل الطريق لشبه الحرية كلها في سبيل المعرفة، بل إن بعضهم لم يكن يريد الاشتغال إلا خارج هذه المدينة، هذا الجيل من العلماء يرتبط بوضوح بالجيل السابق، وبأشهر مثليه يونس بن الصغار، من دون أن يمنع هذا الارتباط الالتقاء بالشيوخ الآخرين ومن صمنهم شيوخ مركري طليطلة وألمرية ومع ذلك فإن التوحيد لم يشمل شبه الحرية كمالاً، إذ لا يزال هناك متسع في المجال أمام المبادرات الخاصة.

وهذا جيل هو أشد الأجيال تنوعاً، كما تبينه الأمثلة الثلاثة التالية. المثال الأول يتعلق بالشيخ الذي كان يتمتع بأكبر عدد من المستمعين وهو أبو عمر بن لبّ الطلمنكي (ت ٤٢٨هـ/١٠٣٦م). فهو أحد سكان الوسط (طلمنكة)، الذي تابع إيقاع مرحلة الخلافة: الفترة الإيجابية في قرطبة، والدراسة في الشرق، وعدد من المعارك الأدبية في إسبانيا، قبل أن يرجع إلى المدينة التي ولد فيها قبل نهاية حياته. وهو من أصل إسباني وولده يدعى لبّ (لوبيه). وقد اجتذب الأنظار باهتمامه بأصول الفقه بخاصة، وبهجماته التي إن لم تكن على المذهب المالكي فهي على الأقل ضد السنة الرسمية. وقد وُصف بعد ذلك من قبل عدد من فقهاء سرقسطة، بالدرجني، وكان عليه أن يخضع لمحاكمة زملائه قبل أن يحصل أخيراً على براءته^(٢١).

أما الشيخ الثالث من حيث عدد مستمعيه من الطلبة الذين ذكروهم الأخبار، فهو مفرى دانية المشهور أبو عمرو الذي صنف القراءات السبع. وهو في الواقع أشهر عصر في جماعة المختصين بالقرآن التي دُرِيت بناء على رغبة أمير دانية والباليار، الأمير مجاهد الرومي الأصل، العامري بالولاء، والذي كان قد بدأ هذه الدراسة بنفسه بأمر من المصور بن أبي عامر.

ومن هذه الجماعة أخيراً، أكبر مثلي رابطة العلماء، الذي هو كذلك أكبر هؤلاء الرواد ابن حزم الأندلسي (٣٨٤ - ٤٥٦هـ/٩٩٤ - ١٠٦٤م) الذي سنظر في مؤلفاته في ما بعد. إن هذه الريادة، إضافة إلى اعتناقه المذهب الظاهري، لم يسمعه من أن يكون الشيخ العاشر من حيث الأهمية.

فإدأدحلنا في حسابنا أن اثنين من كبار العلماء، مكّي بن أبي طالب وأبا عمرو

(٢١) أبو جعفر أحمد بن يحيى بن عميرة الضبي، بغية اللتمس في تاريخ رجال الأندلس، تحقيق مرشسكه قدره رخ وبياره (مخطوط: روخس، ١٨٨٤)، رقم (٣٤٧)؛ ابن بشكوال، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم وعملهم وفقهائهم وأخبارهم، رقم (٩٠)، واس الأبار، التكملة لكتاب الصلة، الأرقام (٤٢٠) - (٤٢١)، (٤٢٥) و(١٢٩٢).

الصعافسي شريكاً، فسوف تظهر لنا فترة تاريخية فريدة من حيث الفكر، هذه الفترة التي يتكلم عنها الآن: إنه نظام أراد أن يكون متجانساً، وهو يحاول القيام بعد أمرته، ولكن قيمه لا يتم إلا على أسس كثيرة التنوع.

ويستقر هذا الوجه بملاحمه الجديدة في الجيل التالي. فإذا كانت بعض الوجوه التقليدية من فقهاء قرطبة لا تزال حاضرة، فإن من ورائها يقوم النظام التعليمي على تجميع مختلف نواحي إسبانيا ويدفع إلى الأمام مناطق واسعة كانت مهمة إلى ذلك الوقت، مثل منطقة بطليوس أو المنطقة الشرقية من ألبنة إلى صرغسطة. كل هذا يدعمه شهرة كبار الأساتذة الذين كانوا إما يجتذبون الطلبة إليهم وإما يسافرون بأنفسهم إلى كبار المدن. وأندلسهم تأثراً هو أبو عمرو بن عبد البر الذي سحرته الصوفية قبل رجوعه إلى المالكية ليطورها من الداخل. ويأتي في المرتبة الرابعة بعده أبو الوليد الباجي الذي رغم بقاءه مالكياً، اهتم بالبحث في الشرق عن المبادئ الأساسية في كل من أصول الفقه وأصول الدين. وقد كان ابن عبد البر في شبابه صديق ابن حزم، في الوقت الذي مال فيه إلى المذهب الشافعي، قبل انطلاقه في مسيرة اعتناق «التصوّف» (المذهب الظاهري). وكان الباجي الخصم الأول لابن حزم في مسطرة جرت في مبورقة، كانت لها آثارها في توجيه هذه المنطقة الهامشية نحو إبراز سنة كلامية مزدوجة تغرف من مذهبين خصمين: الظاهرية والأشعرية، اللذين كانت لهما نقطة مشتركة هي اشتراط المفلاتية، وهو ما سوف يطبع العمل الفدسمي المدافع عن الدين عند المبورقي رامون لول في القرن الثالث عشر الميلادي، وهو ما سوف يكون أصلاً لاستخدام الطريقة الإدماجية في الغرب^(٢٢).

وتبرزت نهاية عهد الطوائف بعملية انفصال بين عامة المدرسين، فتشتشت جهودهم، وبس فئة قليلة من أصحاب الأسماء الكبرى الذين كانت لهم مجالس معتقدة. وهادت قرطبة إلى لعب دور متميز وكان الشرق يحاول أن يعيد التوازن، فكان الصرب الأول منشغلاً كلياً بالفقه وكان الثاني منشغلاً كلياً بالقراءات القرآنية والسنة. وعاد الشيوخ الذين هم من أصول غير أندلسية إلى الهامش، بينما ترايدت الرحلات إلى المشرق بحثاً عن العلم.

(٢٢) انظر: Dominique Urvoy «La Vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares»

musulmanes,» *Al-Andalus*, vol. 37, no. 1 (1972), pp. 87-132, et *Penser l'Islam. Les Présupposés islamiques de l'«Art» de Lull*, études musulmanes, 23 (Paris: J. Vrin, 1980).

ثالثاً: إسهام الأندلسيين الخاص في العلوم الإسلامية في عهد ملوك الطوائف

هذه الواقع الذي ذكرناه يفسر شخ إنتاج القرون الأولى من ناحية، ومن ناحية أخرى المعنى من الناحية الكمية، ولكنه يفسر أيضاً طبيعة وتفرّد إنتاج القرن الخامس الهجري/ عاشر الميلادي. أضف إلى ذلك الدور المتميز الذي يرجع إلى العلماء وظاهرة تشتت السلطة القوية على المستوى السياسي، وعدم ثقة الشعب بالحكام المحليين.

ولكن لا بد هنا من التمييز النوعي. فقد تدّرع الكثيرون بأن للعلماء جذوراً عميقة في الأندلس، وأهم كانوا عموماً من الطبقة الوسطى أو الدنيا^(٢٣)، ولكن الأمر - هذا أن هذا القول لم يثبت أبداً بالنسبة إلى غالبية شيوخ الطبقة الأولى - لا تأثير له البتة في نوعية الإنتاج. وتظهر إحدى الحكايات الصعبة العارضة لمشكلة الوضع الاجتماعي، فنقول إن الباجي كان يأخذ على ابن حزم كونه لا يستحق التنويه على دراسته لأنه من أصل نبيل غني بينما هو، الباجي، قد اضطر إلى العمل بيديه في طريق الذهب يوم كان في المشرق كي يوفر مصاريف الدراسة. ويرد عليه ابن حزم بطريقة مترقعة، أنه بذلك قد وجد الدليل على أنه لم يكن مدفوعاً بدراسته بأي مضم، بينما كان الباجي يضع نصب عينيه الوصول إلى درجة اجتماعية رفيعة. ولكن لأهم هو أنه لم تكن توجد أية مدرسة مجانية تتكامل الدولة بمصاريفها قبل زمن متأخر، ومعنى ذلك أن التدريس غير المجاني في المساجد يفرض وجود دافع قوي عند الغالب^(٢٤)

وكانت الأهداف التي يجري المؤلفون المشهورون وراءها فعلاً، متنوعة، بل متناقضة، لكنها تتناظر من أجل تشجيع الابتكار: فابن حزم كان في آن واحد شغوفاً بالحقيقة، وشديد التعصب لشرعية الأمويين التي يعتبرها الضمان الوحيد من أجل استمرار الإسلام الأصلي، الذي يحاول أن يعيد اكتشافه بمذهبه النصي (الظاهرية). من ناحية أخرى، كان ابن عبد البر، على العكس من ذلك، ذا سلوك يتحاشى التنطع والبروز والدعاية. ومع أنه أكبر متناً من ابن حزم كان أنطاً تأثيراً في طلبته، وكان

M. Benaboud, «The Socio-political Role of the Andalusian Ulama during the 5th/ (٢٣)

11th Century», *Islamic Studies*, vol. 23, no. 2 (1984), pp. 103-141 and 106, and

م. بن عبود، التاريخ السياسي والاجتماعي لإشبيلية في عهد ملوك الطوائف (٤١٤هـ/ ١٠٢٣م - ٤٨٤هـ، ١٠٩١م) (طوان. للزائد، ١٩٨٣).

(٢٤) أبو العباس أحمد بن محمد القرني، نفع الطبيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان

عباس، ج ٨ (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

اهتمامه ينصبّ على المحافظة على المكتسب. وتتميز بتمسكه بالسنة، والعودة إلى المألوفة بعد شطحات في الظاهرية والشافعية، متحرّكاً بكثرة في شبه الجزيرة، حريصاً على مراسلات غريرة مع مشايخ المشرق، ومحافظاً على علاقاته بالمستقلين. وإذا كانت مدرسة أبي عمرو مقرئ القرآن قد نمت في شرق الأندلس فلاها كانت منشغلة بالمحافظة على نص القرآن في مواجهة النقد الذي يقوم به الصارى لمحتد أشكال قراءة القرآن. ويتدخل ابن حزم نفسه في هذا الميدان فيؤكد أن هذه القراءات مرلة كلها على قدم المساواة وأنها نقلت على أساس سنة موثوقة. أما الباجي فهو فنق بدوره بمقدن المسلمين قدرتهم ولاشتداد شوكة الصارى، وإذا كان قد سعى لرفع من مستوى علم الكلام، فإن ذلك من أجل الحجاج والمناقشة، أملاً في جمع أصحاب الإرادة القوية من أجل بحث المقومة الفعلية، وهو أمل ضائع في ما عدا مدينة سرقسطة.

والحق أن أكثر المؤلفات التي ولدت على هذه الطريقة، لم يكن لها من قيمة سوى أنها امتداد لثيارات وجدت عند زمن طويل. ومنها مؤلفات ابن عبد البر المخصصة لأصول المعرفة الدينية (على الخصوص كتابه: جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله^(٢٥)، أو القراءات القرآنية لأبي عمرو (وأكثرها استخداماً كتاب التفسير) وكذلك أكثر كتب الباجي. وكان الباجي في أغلب مؤلفاته يتم إم بتدقيق المعرفة (مثلاً: رسالة في الخلود^(٢٦)) وإما بمناقشة صرفة ليس لها امتداد مذهبي (مثلاً: رد على قراهب فرنسا^(٢٧)) ولكنه يبتدي كذلك لبعض الآراء الشخصية في وصيته وصية لولده^(٢٨). وله أهمية خاصة لتجديده من الجدل في مبادئ الفقه، وإدخاله هذا الفن إلى إسبانيا. فبواجه الحلول المقبولة في كتاب للنهاج في ترتيب الحجاج^(٢٩) التي لم يقترحها أصحاب مذهب فقط، بل وأصحاب المذاهب الكبرى الأخرى، خصوصاً المذهب الشافعي الذي يعرضه بشماتف. وهدفه من كل ذلك أن يجعل من الجدل وسيلة واهية تعليلية لا ترتبط بالأحداث ولا تعرف التردد ولا تجلب الممرّة، لذا فهو يتفحص جميع فصول مادة البحث وتعرضاتها. وبعد مقدمة تفسيرية، وعرض

(٢٥) حال الدين أبو عمر يوسف بن عمر بن عبد البر القرطبي، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، ٢ ج في ١ مع (القاهرة: [دار الطاعة للنشر، ١٩٢٦)

(٢٦) Abū'l-Walīd al-Bājī, «Risāla fī'l-ḥudūd», edited by J. Hilal, *Revista del Instituto Egipto de Estudios Islámicos* (1954), pp. 1-37.

(٢٧) Abdel Majid Turki, in: *Al-Andalus*, vol. 31 (1966), pp. 73-153.

(٢٨) Abū'l-Walīd al-Bājī, «Wasayya li waladayhi», edited by J. Hilal, *Revista del Instituto Egipto de Estudios Islámicos* (1955), pp. 17-46.

(٢٩) أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، كتاب للنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد المجيد تركي (باريس: ح. ب. ميزونوف إي لاروس، ١٩٧٨).

للاهتمامات التي يجب احترامها، يعطي تعاريف الحدود التقنية، ثم يتخصص على لتوالي البراهين المستقاة من مختلف مصادر الفقه، والمسائل الأولية التي قد تطرأ قبل كل جدال، ولردود الممكنة على الحجج التي يرسم أنها تستند إلى القرآن والسنة أو الإجماع، وتقنيات القياس وما يمكن أن يعترض عليه، ومرهان أو تعبد العدة، ومختلف لوسائل الأخرى للاستدلال، وأخيراً أنواع الترجيحات المحتملة. وهو كتاب يتميز بوضوح التأليف وعناية في عرض الحجج، كائناً ما كان نوعها.

عنى الرعم من كوك الباجي (٤٠٣ - ٤٧٤ هـ / ١٠١٢ - ١٠٨١ م) أصغر سناً من ابن حرم، فإن كتابه يتيح رؤية عامة لمؤلفات هذا الأخير ويظهر أصالته في آن واحد. فابن حزم مثله مثل مناصبه المالكي الباجي يحاول أن يجعل ذلك كنه في كتبه: أن يكون عاماً واضحاً، وأن يدخل بعداً منطقياً. ولكنه عندما يتمايز عنه فليس ذلك لكونه يمشق مذهباً فقهياً آخر، بل لأن هذا المذهب يفرض منهجاً آخر، ولأن هذا المنهج قد رفعه مفكرنا إلى درجة الفلسفة الحقيقية في اللغة، وذلك ما بينه بوضوح ر. أرنالديث^(٣١).

وقد عرض منهجته في مؤلفه الكبير: الإحكام في أصول الأحكام^(٣٢). ويظهر ابن حزم زاعماً أنه يستند فقط على قواعد اللغة العربية (الطبيعية)، التي يستعملها ببراعة كبيرة، يظهر نارة الصفة العامة لأية قرآنية ظاهرها خاص، وتارة الصفة الخاصة لأية ظاهرها عام. أما نقده للحديث فهو شديد الدقة، وقد قاده إلى حذف الكثير لكونه موضوعاً، وعلى العكس، فقد قبل عدداً من الأحاديث المروية من فرد واحد. ولكنه على الخصوص وقف ضد مختلف طرق الفقهاء، هذه الطرق التي يخصص في عنوان مؤلفه: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتحليل^(٣٣). والواقع أنه يجعل القياس هدفه الرئيسي، هذا القياس الذي أقامه المذهب الشافعي من أجل إضفاء الشرعية على «الرأي». هذا القياس الذي قبله أخيراً المذهب المالكي نفسه بعد أن جرده الباجي فهو يعتبر القياس خامضاً وليس له ضرورة من حيث جوهره، إذ فهو يعترض عليه كلما تطلبته إحدى الوقائع، ويبين أنه لا يوجد أي سبب لربط التحليل بمظهر من هذه الواقعة بدلاً من أي مظهر آخر لها.

Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane, études musulmanes*, 3 (Paris: Librairie philosophique; J. Vrin, 1956).

(٣١) أبو محمد علي بن أحمد بن حرم، الإحكام في أصول الأحكام، ٨ ج مي ٢ مج (القاهرة: مكتبة الخديجي، ١٩٢٦).

(٣٢) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتحليل، تحقيق سعيد الأماني (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠).

وهكذا يكون ابن حزم قد قام بعملية نزح للقدسية عن الحقبة التالية لعهد الرسول ﷺ وصحابته (رضي الله عنهم). ويتوصل إلى رؤية للأشياء خارج التسلسل التاريخي، ويحذف في كتابه الفقهي كتاب **الحلل**^(٣٣) كل ما أضيف بعد هذا العهد. وهذا ما لا يمكن تصوره على المستوى الواقعي، وهو ما يفسر سبب اندثار مذهبه بعده، على الرغم من شخصيته الفكرية القوية ومن عدد تابعيه الحقيقيين، وأن هذا المذهب لم يتعد المكر «التأملي» الخاص لعدد من الأتباع الساذجين. وعلى العكس من ذلك فإن أثره على المستوى الفكري يظهر في صورة عملية تطهيرية رائعة في عاية الخصوصية، كما تبينه مؤلفات ابن حزم نفسه التالية. وفي الواقع تكون عملية التطهير هذه هي التي قادت إلى تأليف أول تاريخ للأفكار الأدبية بسبب رغبته في نقد الأهواء والنحل، وهو ما فعله في الفصول الخاصة بالدين: الفصل في الملل والنحل والأهواء^(٣٤)، ولبادئ الحاطة التي يحملها الناس عن الله (جل جلاله) وكل ما يخص خلفه. ومن الطبيعي ألا يكون غخطه تاريخياً بل منهجياً. فالمؤلف ينتقد أولاً اليهودية ثم النصرانية ثم يتعرض في صلب الإسلام جميع الآراء موضوعاً موضوعاً من أجل رفضها ودفعها عن المذهب الظاهري وحده. ومرجعه في ذلك الصفة المادية للوحي، فهو يتفحص كل مشكلة تتعلق به. لذا فإن الكتاب المخصص للنصرانية مثلاً لا يكتفي بالتشبع العميق لمقارنة الأنجيل من أجل تحطيم صدقها وإظهار تناقضاتها، ولكنه يكتب على كروية الأرض، فالقرآن يقول «خلق السموات والأرض بالحق يكفر الليل على النهار ويكفر النهار على الليل»^(٣٥) وهو عامل من العوامل الكثيرة التي تدل على صدق القرآن، ولتي يواجه بها المؤلف اعتراضات النصرانية.

إن هذا المؤلف يبين بصورة مركزة فكر ابن حزم، كما يتلخص في آن واحد تناقضاته. إنه رفض التاريخ الذي يؤدي إلى جمع الأحداث. وقد ذهب هذا النهج الذي لا حد له إلى تفصيل ما هو بعيد وتجاهل ما هو قريب بصورة غريبة^(٣٦). ويظهر هذا العمق في النظرة التي تتباين أمام الكثير المهش من تحليلات التفاصيل، وإرادة

(٣٣) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الحلل** بالإنكليزية في شرح المجمل بالاختصار، ١١ ج في ٨ مج (القاهرة: مطبعة النهضة، ١٩٢٨ - ١٩٢٩).

(٣٤) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **فصل في الملل والأهواء والنحل**، ٥ ج في ٢ مج (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧ هـ/ ١٣٦١ م)، إضافة إلى طبعة مختصرة: **Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, Abenḥázam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas**, edited and translated by Miguel Asín Palacios, 5 vols. (Madrid: Tip. de la «Revista de Archivos», 1927-1932).

(٣٥) القرآن الكريم، سورة الزمر، الآية ٥.

(٣٦) مثال الفواهر النصرانية غير الأرثوذكسية داخل إسبانيا المسلمة، انظر: Dominique Urvoy، «La Pensée religieuse des Mozarabes face à l'Islam» *Traditio*, vol. 39 (1983), pp. 419-432.

مخلصة لإقناع الآخرين؛ مع عنف مروع وحاجة كلية لاحترام النظرير المجادل.

وتتجاوز مؤلفات ابن حزم كثيراً ميدان العلم وتمتد إلى مجموع الثقافة العربية بما فيها الموضوعات ذات الصفة اللاتينية الخاصة مثل علم الأنساب ولكن الساهر في أعماله هو أن المجهودات التي بذلها من أجل مد الجسور بين مختلف الميادين ليست فقط ظاهرة، بل إنها فعلاً لمبت دور نقط البداية لتجاربه الأصيلة - مثال ذلك كتابه في المنطق التقريب لحد المنطق^(٣٧) الذي أراد فيه صهر المقولات الفقهية للحياة اليومية مع مقولات المنطق ومن الممكن أن نرى في المفهوم الأخير لكتابه، الذي يحا فيه على طريقة أفلاطون، المسمى طوق الحمامة إحدى نقاط الانطلاق الممكنة لما هو معاكس له، أي المهج النحوي (الظاهر) الذي يرفض أية تعبيرية أسطورية، بمعنى أن الأدب يبدو كأنه المجال الوحيد أمام الإنسان الذي يستطيع فيه أن يعتبر نفسه بحق إلهاً خلاقاً^(٣٨).

رابعاً: الوحدة السياسية في عهد المرابطين

إن استيلاء المرابطين، الذين استدعاهم رجال الدين ضد الأمراء المحليين، على بلاد الأندلس وتقلص حدود الأندلس على الرغم مما بذلوه من جهود، قد أدبنا إلى عودة التوازن إلى هيئة العلماء الذين أصبح من ضمن مهماتهم تأطير لبلاد - التي بقيت بعد سقوط نواح متعددة بيد النصارى - من أجل تأمين التلاحم والتضامن أمام تهديدات الشمال، وإظهار التماسك داخلياً أمام المسيرين الجدد. وسوف يندثر حكم المرابطين بمصلح محمد سياسي فكري قام به الموحدون، وسوف تبقى ذكراهم مدطحة بصور دعايات خصومهم. لكن من الواجب أن يكون الحكم على الوقائع ذاتها والاستناد إلى جميع مصادر الأخبار. وسوف نرى عند ذلك أن الهدفين المذكورين أعلاه قد تحققا.

لننظر في مستوى البنية التعليمية أولاً. فقد بلغ التنظيم الهرمي الذي نشأ في عهد ملوك الطوائف ذروته في العقود الأولى من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. وذلك عن طريق وضع عدد من الشيوخ المشهورين، الذين التف حولهم أهلبة الطلبة، في الواحة الأولى وظهرت الدراسات في تلك الحقبة متكاملة من شيخ لآخر وقد امتد الأمر ليس فقط إلى المدن الكبرى الواقعة على حدود إسبانيا، بل إلى مدن صغيرة كانت إلى ذلك الوقت خارج الميدان لتصبح مراكز تعليم تستحق

(٣٧) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، التقريب لحد المنطق والنخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار مكة للحياة، ١٩٥٩).

(٣٨) انظر Dominique Urvoý, «La Perception imaginative chez Ibn Hazm» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos (in Press)*.

لتسوية والذكر في الوثائق الإخبارية المكتوبة. وهو أمر يدعو للدهشة إذا تذكرنا على الخصوص مشاكل تلك الحقبة التي كانت تشغل الماطق الحدودية بحدّة أكبر، كما كانت تشغل الماطق الداخلية مثل مالقا ومرسية، وذلك ما يقوي المفاسدة بين قرطنة وإشبيلية من جهة، وبين شرق شبه الجزيرة من جهة أخرى، وهو ما يربط من الأهمية الجديدة التي بدأ المغرب يتمتع بها، إما كداعم سياسي وإما كملجأ في حالة الأسعاب.

أما الدراسات التي أصبحت مجلّة فهي دراسة القرآن على المستوى لديني، ودراسة اللغة العربية، على المستوى اللغوي، وهما مترابطتان بالطبع، ولكن يجب ألا نبالغ في شدة هذا الارتباط، فالقاضي الكبير أبو بكر بن العربي وهو أشهر أئمة زمانه، وقد حفظ قوله ابن خلدون، يؤكد أن تدريس اللغة على العموم في الأندلس لا يستند في البداية إلى تعليم القرآن مثل جميع باقي البلدان الإسلامية الأخرى، بل إن الأساس هو الشعر، الذي هو ديوان العرب الحقيقي وذاكرتهم الجماعية، وبهذا يتجلب الأطفال سوء فهم النص المقدس (ويتقد ابن العربي بعدد من مواطنيه الذين يقلدون مسلمين الآخرين بوضع القرآن مباشرة بيد الأطفال) وبهذا تبقى العربية نسبياً أقرب إلى اللغة المحكية. وهذه هي إحدى خصائص الإسلام في الأندلس، المحافظ بداته ظاهرياً، القادر على التجديدات المهمة بالنسبة إلى باقي دلت الإسلام. وبالمقابل يكون قد استسلم بعد ذلك للاكتساح من طرف ظاهرة أصبحت موجودة في مختلف نواحي الحياة، وهي الصوفية

أما في ما يخص التأكيد على الاستقلالية تجاه السلطة، فإنها لم تظهر على شكل صراع بين الكتلتين، بل على صورة توزيع للمهام فالسلطة، مدعومة بأكثرية العلماء «المتوسطين» تحاول المحافظة على التلاحم الفكري، وإرساء الأندلس في إطار الإسلام، وبعاد عوامل الموضي، أما النخبة من رجال العلم فإنها تتابع متطلبات لتعميق الذي هت على المالكبة في عهد الباجي، من جهة أخرى. وإذا كان قد انتهى ظهور المؤلفات الأصيلّة من مثل مؤلفات ابن حزم لهذه الأسباب، وإذا لم يعد يوجد أي ممثل لمذهب من المذاهب الأخرى، فإن الواقع أصبح بعيداً عن تلك الصورة التي صممها الموحدون وأدعواها، والتي تتمثل الفقيه المترقمت المكتفي بنقل الحلول المسبقة التي هي من اختصاص الفروع فقط.

ولتعدّل محض متاح هذه الفترة بكامله، يمكننا أن نركز على ظاهرة خاصة تستطيع إلقاء بعض الأضواء تتعلق بمدى تأثير وحدود الطبيب الكبير، لمشرقي الإمام، العربي، الذي يعتبر محيي علوم الدين حسب اسم كتابه المشهور. وقد علّق الموحدون على الحدران بدعائياتهم خطأ أمراء المرابطين عندما منعوا مؤلفاته من الوصول إلى أيدي الناس، كما أظهروا كبير القضاة ابن العربي، وهو تلميذه، كصحبة لهؤلاء لأمراء

والواقع أن الحقيقة شيء آخر، وإذا كان ابن العربي قد دخل السجن، فذلك من عمل الموحدين أنفسهم لدى تسلمهم السلطة.

إن لمودح الممثل بالعزالي، على تقيض البناء الشامخ لعمل ابن حرم الذي لم يستطع التأثير في مجرى التاريخ، هو نموذج مُغرر بالنسبة إلى الأندلس من حيث الصعقة الدفاعية عن الدين التي رافقت التاريخ الإسلامي الروحي كله، باستثناء الأشكال الهامشية فعلاً. وتعمد هذه الغواية وهذا الإغراء محبط المسلمين وتصل إلى اليهود^(٣٩). ولكن أثرها يصل بطرق مختلفة جداً. فإحدى هذه الطرق تشير رد فعل بعض العلماء الذين يُعدّ أكثرهم من الدرجة الثانية، باستثناء ابن حديد القرطبي، الذين حثّوا بين ٥٠٠ و ٥١٠ هـ/ ١١٠٦ و ١١١٦ م الأمير على حرق كتب العزالي، بينما تبقى الأكثرية صامتة، ولم يعترض سوى بعض رجال الدين في المرية، ومنهم أبو الحسن البرجي (ت ٥٠٩ هـ/ ١١١٥ م).

ولواقع أن الأندلس كان قد عرف شكلاً الوحدة بين الفقهية والزهدية: هي ما يسمى بطريفة ابن أبي زمنين. وقد بدأت تقع تحت تأثير شيخ آخر في العهد الذي نحن بصدده، وهذا الشيخ يعرض منظوراً مماثلاً، ويدهي أبا بكر الطرطوشي، وهو أندلسي استقر في الاسكندرية بقي له جمهور كبير في بلده بفضل رسائله وتلامذته. وهو شديد القسوة مع العزالي في نقاط أخرى، لكنه قريب منه في ما يخص ما يشغلنا هنا. ومن جهة أخرى، ظهرت حركة هدفها المعارضة للسلطة مستخدمة الزهد. فطالب ابن بركان الإشبيلي بالإمامة لنفسه فقتل عام ٥٣٦ هـ/ ١١٤١ م. ولكن تلميذه ابن العريف سوف يحصل على السيادة بعد إظهار خضوعه. ويخصص كتابه كتاب محاسن المجالس لبيان المراتب المؤدية إلى الوحدة مع الله^(٤٠)، وهو قبل كل شيء كتاب تطبيقي وإن كان ذا صفة غنوصية ظاهرة، ويكرر التعاليم المشرقية. وبذلك يكون ميراث ابن العريف قبلاً للاندماج مع ميراث القرطبي. أما في ما يخص البرجي، أستاذ ابن العريف، فقد كان منتصباً إلى شيوخ تقليديين، وعلى ما يبدو أن الصفة انغمضة التي تدمع عدداً من علماء الأندلس هي أهم لم يكونوا تقليديين كلياً، ولا تجديديين كلياً، وهي السبب في رفضهم ومعارضتهم لدفاع القرطبي عن الدين^(٤١).

(٣٩) انظر Dominique Urvoý, *Penseurs d'al-Andalus. La Vie intellectuelle à Cordoue et*

Séville au temps des empires berbères (fin XI^e-début XIII^e siècles) (Toulouse, 1990), «La Tentation ghazalienne», p. 139 et seq.

Ibn al-Arif, *Mahāsin al-majālis*, édité et traduit par Miguel Asín Palacios (Paris: 110)

Paul Geuthner, 1933).

(٤١) انظر لمزيد من التفاصيل في Urvoý: *Le Monde des ulémas andalous du V^e [XI^e au VII^e]*

XIII^e siècle. Etude sociologique, pp. 129-131, et *Penseurs d'al-Andalus: La Vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XI^e-début XIII^e siècles)*, pp. 83-85 et 161-162

وعلى العكس من ذلك، فيقدر ما انخرطت دروس العراقي في طريق تقدم العلوم الإسلامية المعروفة، استقبلت استقبالا حسناً. وهذا ما نراه واضحاً عند تلميذه أبي بكر بن العربي (٤٦٨ - ٥٤٣هـ/١٠٧٦ - ١١٤٨م) الذي يتفرع لأصول لدين في كتابه العواصم من القواصم^(٤٢). وأصول الفقه في كتاب حول الخلافات بين الفقهاء كتاب التلخيص، الذي يذكره ابن خلدون قائلاً إنه أفضل مرجع في هذا الموضوع، مع كتاب للنزالي، بالطبع^(٤٣). وتتكون المعارضة على هذين المستويين خصوصاً في قرطبة بسلسلة من الرقص الكلامي لهذا العالم الشرقي في كتاب معقود لبقاصي ابن حديد (ت ٥٠٨هـ/١١١٤م) وكتاب لا يزال مخطوطاً لمحمد الإليبري (ت ٥٣٧هـ/١١٤٢ - ١١٤٣م) وكتب أخرى تمتد إلى حدود القرن الثامن الهجري/لواحد عشر الميلادي على الأقل. وتظهر شخصية الإليبري نفسه، وهو فقيه تقليدي وشارح لأحد كتب الرهد، الدليل على أن هذه المعارضة كانت بناءة، وأنها لم تكن مجرد هجاء.

وقد أسس المرابطون طريقة تعيين القضاة، ولكنهم احتفظوا بمبدأ «التفويض» وهم قد حصلوا بأنفسهم على تفويض الخليفة العباسي الذي بايعوه. ولم يكن القاضي عندهم إلا مفوضاً وحافظوا على سلطتهم في الوظائف الفقهية الهامة^(٤٤). في مقابل هذا التعيين الذي يربط الشخص المذكور بالعاصمة وبذات الوظيفة، نجد حرية كبيرة عند ابن العربي لا تقارن أبدأ بحرية سابقه في العصر الأموي، في أحسن فتراته. ولكن ثمن هذه الحرية هو العياب التام لكل أصالة. وهكذا يكون عظماء رجال عهد المرابطين من المقلدين للمشاركة، فهم تلامذة أكفاء لشيوخ بعيد مكانهم، كابن العربي، أو تابعون لشيوخ أندلسيين قدماء ككبير القضاة ابن رشد (جد الفيلسوف ابن رشد) أو القاضي عياض. وليس فيهم مبدع واحد. فكتاب عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك^(٤٥) هو معجم أعلام تختلف أعلامه عن سلسلة أعلام ابن العربي «ليس فقط من جهة طبيعته المركزة في ملاحظاته، لكن الأهم هو لهجته الدفاعية عن الإسلام التي تم التأكيد

(٤٢) أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ونقده لنظرة اليونانية،

تحقيق عمار طالي، ج ٢ (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، ١٩٨١)، ج ٢.

(٤٣) انظر ميسوغراميته في: Vincent Lagardère, «Abū Bakr b. al-'Arabī grand cadi de

Séville,» *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 4 (1985), pp. 91-102.

(٤٤) Vincent Lagardère, «La Haute judicature à l'époque almocavide en al-Andalus,»

Al-Qantara, vol. 7 (1986), pp. 135-228.

(٤٥) أبو الفضل عياض بن موسى عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب

مالك، تحقيق أ. ب. محمود، ج ٣ (بيروت: طرابلس الغرب، ١٩٦٧).

على أهميتها في المقدمة، وبذلك يرجعنا إلى كتب النقاب في العصر الأموي.

خامساً: محاولة الإصلاح الموحدية

إن حركة الموحدين ظاهرة لها منطقها الخاص، الذي يرتبط بمحيطها المغربي فقد ولدت في محيط بربري اعتنق الإسلام على أيدي الخولرج وامتلاً فكر مؤسسها ابن تومرت من إمامه بالدراسات المشرقية والقرطبية، ومع ذلك فإن هذا الفكر لا يمكن أن يقتصر عليهما فقط، لأننا بذلك نجعل منه دفاعاً عن الدين فقط، كما حصل عند تحليل المؤلفين القدماء، الذين تبعهم المحدثون دون تبصر، فربطوا بين حركة الموحدين وحركات مختلفة عنها متناقضة معها كالمعتزلة والأشعرية والظاهرية والفلسفية والشيعة... الخ. والواقع أنها حركة متماسكة متلاحقة تدل على جهد جذري في تأسيس الإيمان عقلياً: إذ إن عناصر العقيدة (وجود الله الخالق المختلف بصورة مطلقة عن مخلوقاته، الذي صنع أقدار الناس) تنتج انطلاقاً من متطلبات العقل وحدها. العقل الذي يعني فوراً توافق الوحي الإسلامي الذي هدّبه التأويل. هذا الوحي الذي تم تأسيسه على هذه الصورة يصبح قاعدة تقوم عليها أصول الفقه حسب طرق إيجابية بحثية^(٤٦). وكان حصوم هذه الرؤية للأشياء في المحيط المغربي هؤلاء الذين يرفضون هذا التطهير للوحي بواسطة التأويل من جهة، ومن جهة أخرى هؤلاء الذين يهملون الفكر المنهجي حول الفقه. ومن هنا مصدر الازدواجية الأساسية في الترويج لفكر الموحدين. توجيه التهمة للذين يتصورون الله على صورة الناس، الذي يأخذون النص من ظاهره، وتوجيه التهمة بقصر الفقه على ميدان التطبيق (الفروع).

وليس من المؤكد أن هذه الانتقادات كانت خاصة بالمرابطين أو حتى بالمغرب. ولكن الإصلاح الموحدي أخذ شكلاً حقيقياً جعله يواجه السلطة مباشرة، وقد تمّ الالتحام بين الموقف الواقعي على أرض المغرب والفكر الذي تتبناه السلطة، وقد اصطدمت الثورة الموحدية عند انتقالها إلى الأندلس بتعقيدات إضافية: فهذا البلد يطبق بشكل له دلالة علم الأصول على وجهيه الديني والكلامي، وكان على المروجين أن تتضمن دعاياتهم على هاتين الظاهرتين اللتين تناقضان فهمه للوقائع. واستغل المروجون قضية المرابي فجرى الحديث عن لقاء - حقيقي أو تخيلي؟ - بين الإمام المشرقي والمهدي المنتظر، فجعلوا من الثاني مدافعاً عن فكر الأول ضد المرابطين وأعيدت كتابة التاريخ، عند الحاجة، كما سبق أن رأينا، وألصقت بالمربطين حكايات

(٤٦) مظهر Dominique Urvoy, «La Pensée d'Ibn Tūmart», *Bulletin d'études orientales*,

vol. 27 (1974), pp. 19-44.

الاصطهاد وهي من اختراع المروجين أنفسهم^(٤٧).

ولكن لقاء العزالي بابن تومرت، حتى ولو كان حقيقة، ليس له أي أثر لانه لا يوحد مجال مشترك بين الدفاع عن العقيدة الميال نحو الزهد الخاص بالأول، والعقلانية التي لا تعرف الهوادة الخاصة بالآخر. لذا فإنَّ عمل الموحدين في الأندلس يتصف بغموض ملحوظ. فتمسك البعض بالوقائع ووجدوا تعاكساً في الاتجاهات الفكرية. كما صدق البعض الآخر المروجين ووجدوا مظهراً هجيناً لا يترك للموحدين سوى الصفات التي كانت تقليدية في الأندلس: وهي العناصر القريبة من علم الكلام الأشعري والأطروحات الفقهية القريبة من المذهب الظاهري، وبالاحتصار هو ما يمكن أن يسمى بالترويج العملي.

وفرت الدعوة للمساعدة التي بدأها المرابطون استجابة فعالة في أول الأمر. واشترط الحكام المحد من العلماء والوجهاء الاعتراف بالصيغة التي يرونها «لتوحيد»، ولكن على ما يظهر أن هذه الشكليات لم تؤدَّ إلى تنحيات عديدة، بل حتى لو صحت التنحية أحد الشيوخ فإن تلامذته بقوا في أماكنهم ووظائفهم. فاضطر الموحدون إلى انتظار ذهاب الجيل الحاضر، فلم يحصل ذلك قبل عشرين سنة من بدء تسلطهم السلطة. ولكنهم هبوا هجومهم من اللحظة الأولى، وقد سيطرت اندعية الفكرية، التي كان لها بعض النتائج ولكنها اصطدمت بالمقاومة السلبية للعلماء، سلبية كانت تنقلب إلى مطالبة كلما فرض التهديد الخارجي على الحكومات التصالح مع عامة الشعب. وهكذا اختار الأمراء الترويج العملي الذي ينال نجاحاً أكبر.

ولكن الضغوط المتزايدة للعدو (النصارى في الشمال، والماورون الداحيون في المغرب وفي البليار) أدت إلى حذف مذهب الموحدين ثم عودته ثم حذفه نهائياً، ولم يبق سوى الفقه الموحد في بعض الوقت في أفريقيا الشمالية على صورة مذهب فقهي من جملة المذاهب الأخرى.

وقد حافظ الشيوخ الذين كانت بيدهم الأمور في عهد الموحدين الأول على نوع من الانتقال من جيل المرابطين، ومنهم على وجه الخصوص ابن العربي، ولكنهم كانوا أقرب إلى شيخ كان قد بقي إلى ذلك الحين في الهامش، هو ابن الدباغ. وقد كان الخامس نسبة إلى عدد مستمعيه الذين كانوا شديدي التمرق، فلم يدخل تدريسه إلا بصورة صعبة في إطار التنظيم الهرمي للشيوخ، حيث كان المجتهدون بن العربي وشريح وابن العتاب. فالموحدون، إذن، حاولوا كسب الشيوخ الثانويين، وبحجوا

(٤٧) هذه رؤية عام ١٦٠٠/١٢٠٣م لابن طموس السيري في التدخل التاريخي لكتاب المنصور

Yūsuf Ibn Muḥammad Ibn Tūmālūs, *Introducción al arte de la lógica*, texto árabe y traducción española por Miguel Asín Palacios (Madrid, 1916).

معلماً في إقامة نوع من التوحيد في مجال التدريس، وهو توحيد لم يحظ بالشعور
العدددي مشما حصل في الجيل السابق، ولكنه امتد إلى مجموع السلاذ وجميع مود
الدرسة، بل إنه ضم مودة لم يكن لها تمثيل إلى تلك اللحظة كالزهد والمفسمة.

ومن المدهش ألا تظهر شخصية مثل شخصية ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥هـ/
١١٢٦ - ١١٩٨م) إلا في المرتبة للرابعة عشرة من حيث التأثير، وهي مرتبة تقع في
آخر صف الشيوخ الكبار ولكن تجعله على رأس الشيوخ الثانويين. وهو حفيد قاصر
 وابن قاصر قرطبيين لعبا دوراً مهماً في عهد المرابطيين، وقد احتار المرابدين طوعية
وأصبح مقرباً عندهم، فهو طبيب السلطان والكلف رسمياً بمؤلفات أرسطو
وبالتعريف بها. وهو إذا كان قد ضمح له بحلقة التدريس في الإطار الأندلسي فلأنه
اعتبر قبل كل شيء من جملة «العلماء». لذا نراه يكتب، في الوقت نفسه الذي بدأ فيه
خطواته على درب العلوم والفلسفة، كتاباً في الفكر الديني بفتايات المجتهد ونهايات
المقتصد^(٤٨) وهو كتاب مزدوج الأهمية:

- فهو يجسد المثالية العقلانية للمرابدين على المستوى الفكري. فهو عمل في
مجال «الاختلاف» حيث يتم فيه تفحص جميع المذاهب بما فيها المذاهب الصغرى وغير
السنية. ويجتهد المؤلف بإظهار عمليات الاستدلال التي أدت - أو التي كان يجب أن
تؤدي - إلى الحصول المطروحة. وكان يقترح في بعض الأحيان استدالات أفضل من
تلك التي أعطيت فعلاً. وقد جاء الترتيب فيه منطقياً كما جاءت المادة حسة الترتيب
والشبيب - بقدر الإمكان - وهو ترتيب حسب عمومية الأمور احترام فيها التقسيمات
التقليدية، ولكن تصميمه يذهب بعيداً في عمليات التجريء. وبهذه الصفة يكون
الكتاب دروة الإسهام الأندلسي في أصول الفكر الديني، وهو يفضل فيه بإطلاع
مذهب بدء فيظهر فيه عبوديته لهذا المذهب وتفضيله لمذهب أهل المدينة المنورة، في
حين أن ستمرضه للسنة هو بروج شافعية، ويقترب من ابن حزم في حسه للمعنى
الدقيق للغة وللمنطق.

- وقد أدت كتابة هذا المؤلف الذي نشر الجزء الأساسي منه عام ٥٦٤هـ/١١٦٨م
والذي تدل مقدمته على أنه وضع لهدف تطبيقي شخصي، إلى تعيين ابن رشد في
العام التالي قاصياً لإشبيلية وهي المدينة المفضلة عند الحكام الجدد. ثم عين بعد ذلك
في قرطبة، ثم مرة أخرى في إشبيلية، وأخيراً في قرطبة ولكن ككبير القضاة هذه
مرة مع احتفاظه بمنصب طبيب السلطان، بحيث يبقى بجانبه في أغلب الأحيان.
فهناك إذن إرادة ظاهرة في الحياة الجماعية، مما يجعل ابن رشد حالة فريدة في
المسمة فهناك فلاسفة آخرون وصلوا إلى منصب الوزارة بجانب الأمر، ولكنه

(٤٨) هناك طبعات متعددة، انظر مثلاً أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، بدايات المجتهد ونهايات

المقتصد (دمشق: دار الفكر، [د.ت.]).

وحده الذي يدرج عمله في إطار الفكر الديني، تلك الدراسة الرصينة الحقبية لوحيدية، فيبرز فيها.

وبكسر عمله يردوج على المستوى الكلامي بتعمير أصيل لعقيدة الموحدين. فيصيف ابن رشد إلى شرح مفقود لابن تومرت في موضوع العقيدة ثلاثة كتب فلسفية ديبية فصل المقال^(٤٩)، وللكشف عن مناهج الأدلة^(٥٠). وعماقت التهافت^(٥١) وقد كتبت كلها خلال إقامة في إشبيلية ما بين ٥٧٥ - ٥٧٦/١١٧٩ - ١١٨٠ م. بضاف إليها كتيب صغير الضميمة بدور حول نقطة خاصة في الدين. وهي الكتب الوحيدة التي يتكلم فيها ابن رشد باسمه الشخصي. فهو بشرح فيها أطروحات الموحدين (العقلانية الدينية، دور التأويل ومناهجه...) في آن واحد والامتدادات الخاصة لحالة الأندلس، وهجومه على المرابي الذي يعتبره كاتباً هجيباً في الدفاع عن الدين. فهو يبين فيه من جهة أولى توافق الحكمة الحقيقية الدينية مع الفلسفة التي صدرت عن أرسطو، ومن جهة ثانية توافق هذه الرؤية السخوية مع عامة الشعب الذي يعتبر الروحي ذا صفة عملية بحتة، وتصبح جميع التصورات الأخرى (كعدم الكلام والصوفية) مصدراً للشغب^(٥٢).

ومنذ ١١٩٠/٥٨٦ م، وأمام التهديدات البرتغالية، وتزايد النقمة التي أثارها لدى الفقهاء، أرغمت السلطة على الابتعاد عن ابن رشد، فتركته يعاني استجواباً مُبْذَلاً عام ١١٩٦/٥٩٢ م انتهى بفرض طرده وحرمانه لمدة تزيد على سنتين، ولم يُرَدْ له

(٤٩) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، والترجمة في Averroës, *On the Harmony of Religions and Philosophy*, a translation, with introduction, and notes, of Ibn Rushd's *Kitāb faṣl al-maqāl*, with its appendix (Ḍamīma) and an extract from *Kitāb al-Kaṣṣh an mandhij al-aḍilla*, by George F Hourani, E. J. W. Gibb Memorial Series. New Series, 21 (London: Luzac, 1964).

(٥٠) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تقديم وتحقيق محمود فاسم، سلسلة في الدراسات العلمية والأخلاقية، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الأسجد المصرية، ١٩٦٤)، ترجمة جردية في James Windrow Sweetman, *Islam and Christian Theology, a Study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions*, Missionary Research Series, no. 6- (London: Lutterworth Press, 1945-), part 1, vol. 2, pp. 82-189

(٥١) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، عماقت التهافت، النص العربي تحرير موديس مويج (بيروت: مطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٠)، و Averroës, *Tahāfut al-tahāfut*, translated by S. van den Bergh, 2 vols. (London, 1969).

(٥٢) حول ذلك انظر Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroës)*, translated by Olivia Stewart, *Arabic Thought and Culture* (London; New York: Routledge, 1991), chap 2, para 4 «La Participation à la cité musulmane» et chap. 2, para. 1. «La Théologie rushdiennes»

عتباره إلا قبل وفاته ببضعة شهور عام ٥٩٥هـ/١١٩٨م. وعندها سادت الدعاية والترويح «لعمي» وتغلّبت «أنصاف الحلول» على المساحة. ولكن الملاحظ أن العلماء الذين قاموا بهذا العمل لم يلتوا حولهم إلا جزءاً ضئيلاً من الشعب الأندلسي، «سدي دخل الزهد فيه من الباب الراسع». وكان هذا الواقع يمو ويتها في عهد ابن رشد، لأن ابن المجاهد كان يعمله من حيث عدد تلامذته في حلقات الدراسة، وهو الذي أسس المدرسة الرهنية في الأندلس. وكانت الصفقة المعالية في نهاية القرن السادس الهجري/اثنى عشر الميلادي أنه أصبح من الآن فصاعداً بالإمكان إقامة جدول يربط في هيئة واحدة متماسكة عدداً كبيراً من الرهاد وعدداً كبيراً من الصوفيين، وعدداً من أصحاب الأسماء المشهورة في الفقه، وعلوم السنة، وعلوم القرآن، الذين يصيرون وسطاء إما بين زهاد وآخرين، وإما بين الإسهام المشرقي وإسبانيا، أو يتسلمون هذا الإرث المعقد^(٥٣) ولم تجمع مدرسة ابن المجاهد في إشبيلية سوى خمس هذه الجماعة، ولكنها السواة التي تتميز بحس التنظيم، والتي أخذت على عاتقها من جديد إرث ابن العريف والمشرقيين كالغزالي والطرطوشي اللذين أصبحا متوافقين على الرغم من شراسة الثاني بالنسبة إلى الأول. وفي هذا التحرك المستمر المعقد يبرر الفيلسوف الديني ابن عربي (٥٦٠ - ٦٣٨هـ/١١٦٥ - ١٢٤٠م)، بينما يتم تمهيش جماعة أخرى التفت حول ابن سبعين (٦١٣ - ٦١٤ - ٦٦٨ - ٦٦٩هـ/١٢١٧ - ١٢٦٩/١٢٧١ - ١٢٧١م) بل أنها ضلّعت بسبب مواقفها التي تميل إلى الفلسفة.

سادساً: الحصيلة، ونظرة مجملة على مملكة بني نصر

وقد انقلبت جميع المعطيات مع تقدم المصاري العنيف في القرن السابع الهجري/اثنى عشر للميلاد، ووقع عدد كبير من أبناء الأمة تحت سلطنتهم وتسميتهم بـ «المدجنين» والساح لهم بالبقاء على دينهم مع خضوعهم وتقلص بلاد الأندلس وانحصارها في مملكة غرناطة، التي حضمت بدورها ونقلت سيون الهاربين باستمرار من المناطق المحتلة، ومن المؤسف أنه لم تقم بعد دراسة مطمة لهيئة العلماء منذ ذلك العهد، لا في المنطقة التي لا تزال مستقلة، ولا في المناطق المحتلة. ولا نملك سوى لوائح للأسماء، وعناوين الكتب، وبعض الهوامش التي لا تبال تخص التفاصيل، على الرغم من أن فيها أحياناً نقاطاً مهمة^(٥٤).

Urvoy, *Le Monde des juifs andalous du V^e/XI^e au VIII^e/XIII^e siècle. Etude* (٥٣) sociologique, p. 189

Rachel Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides* (٥٤) قارن بشكل أساسي مع

1232-1492, (Paris: Boccard, 1973), esp. pp. 227-299: «L'Organisation judaïque», et pp. 417-427, la production bibliographique.

لم تتغير مكانة العالم في العالم الإسلامي، ولكن المصادر أكثر وضوحاً في ما يخص اختلاف الأوضاع المادية. فهم لا يتقاضون على العموم أي أجر رسمي، ويستطيع النصابي أن يعيش من ربح أملاكه، أو من مداخيل التدريس وقد أدت خطورة هذا الوضع إلى عوص «مرتبه» في بعض الأحيان، مرتب لا يمكن تحديده، ولا تحديد قدره، ولا بدو أنه كان عالياً، وقد رفضه البعض عن مبدأ أو لأنهم كانوا أغنياء. وقد جاء إلى عرناطة عدد من الفقراء من إيران ومن الهند، والذين كانوا يشتغلون ببعض التجارة المتواضعة، وقد ذكرهم الرحالة العربي ابن بطوطة، وم تذكرهم مصادر المحلية. ولكنها تشير إلى نساك وإلى «صوامع» أو رُبط أنشئت في العاصمة أو في الضواحي القريبة. ومن وثائق زمن الاحتلال المصري توصلنا إلى معرفة سبعة وثلاثين منها. وقد أدت الجهود في عهد الموحدين إلى منع المسلمين من المشاركة في أعياد غير إسلامية، أو نصرانية على الخصوص، وإلى خلق أعياد جديدة خاصة بميلاد النبي ﷺ، أدت إلى قيام تمجيد للنبي ﷺ بواسطة قصائد ومدائح خاصة بهذه المناسبة. ثم افتتح الأندلس متأخراً على نظام التدريس الرسمي. وقد نشأت أول مدرسة في غرناطة عام ١٢٤٩م على يد يوسف الأول، لجمعت العلماء المحليين وبعض علماء المغرب مثل ابن مرزوق الذي وصل عام ١٢٥٤م/١٣٥٣م.

هذا الانغلاق على الذات، المادي والمكبري، يؤدي إلى توجيه الإنتاج الفكري في ثلاثة اتجاهات مختلفة: يأخذ الأول منها شكل حصيلة جردية. وهو يظهر بشكل حصيلة تعميمية أولاً. فتظهر في مجموع البلدان العربية مجموعات من الكتب المنظومة شعراً، من أجل تسهيل عمليات الحفظ في الذاكرة. وأشهر مثال على ذلك هو تحفة الأحكام في نكت العقود والأحكام^(٥٥) لأبي بكر بن عاصم المرناطي، الشهيرة باسم العاصمة. وهو كتاب يتألف مما يقرب من ألف وسيمئة بيت من الرجز، وهو أسهل البحور وأكثرها استعمالاً، وقد انتشر بشكل واسع وأصبح مرجع مذهب المالكي، وقد شُرح شروحاً كثيرة إلى عصرنا هذا. وقد تكون الحصيلة تلخيصية تاريخية، وأفضل مثال لها ابن الخطيب (٧١٣ - ٧٧٦م/١٣١٣ - ١٣٧٥م) الشهير بلسان الدين، وهو شخصية لامعة وعامة، وقد شغل الوزارة مرتين وقتل بتهمة الرندقة - خطأ لا شك. ويجدر بنا أن نذكر بأنه عدا الأخبار العديدة المتفرقة حول تاريخ العمماء الأندلسيين في كتبه، وعلى الخصوص في الإحاطة في تاريخ غرناطة فإنه قد ألف كتاباً خاصاً بهم هو الكتيبة الكامنة^(٥٦). على أن الأهم من ذلك كله هو أن هذا الرجل ذا

(٥٥) أبو بكر بن عاصم المرناطي، تحفة الأحكام في نكت العقود والأحكام، تحرير ودرجه ل بيرشر (الجزائر، ١٩٥٨)

(٥٦) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، الكتيبة الكامنة في من لقباء بالأندلس من شعراء المئة الثامنة، تحقيق إحسان عباس (بيروت - دار الثقافة، ١٩٦٣).

الطابع غير الصوفي كان قد أخذ على عاتقه أن يؤلف روضة التعريف بالحب الشريف^(٥٧) وهو بحث في التعاليم الصوفية. وقد ألقه على شائكة معروفة من قديم ولكنها قليلة الانتشار، على الأقل في العالم الإسلامي الغربي وهو شكل الشجرة الرمزي وله أهمية من حيث التصنيف لأنه كتبه قبل ابن خلدون، وذلك في ما يخص الاتجاهات الصوفية الأندلسية: كـ«التهجلى» أو «الإشراق» ومذهب «وحدة الوجود المطلق».

ومن وراء هذه البلخييات يظهر اتجاه ثانٍ في الإنتاج الأندلسي، يمكننا أن نسميه «الخصيلة المقدية». وهناك كتاب من دون عنوان، لم يطبع بعد، لأبي إسحاق إبراهيم بن عبد الرحمن الغرناطي (القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي)^(٥٨) يندرج في إطار نهضة الفقه التي نلاحظها في جميع البلدان الإسلامية. وذلك كرد فعل على الشخمة الأدبية في كتب «الوصفات» التوثيقية. يذكر المؤلف فيه أن الهدف من الشقة ليس الوصول إلى وصات، بل «خافة الله». وقد ذهب ابن الخطيب إلى تأليف قصيدة هجائية ضد أصحاب الوصفات^(٥٩) أما أبو إسحاق من جهته فإنه يشرح نظرة تاريخية حول فقه الأندلس مطلقاً من مبدأ مالك المعروف باسم «المصالح المرسدة» ليبين كيف عارض مواطنوه المذهب المالكي النظري وهناك فتاوى وراء أعمال أبي إسحاق، طبقت فيها خيلة الشريعة الفقهية من أجل تخطي صعوبات الشريعة الصريحة، ومن أجل ملاءمتها مع الرقائع، مثل مشكلة السماح للمسلمين الذين وقعوا تحت الاحتلال النصراني، بشراء أراضيهم التي فقدوها كعقبة حرب^(٦٠)

أما الاتجاه الثالث، أخيراً، فإنه يظهر على شكل إعادة النظر الجسدية في المنهج العقلي. يقترح إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي (ت ٥٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م) تجارر أصول الفقه التقليدية بواسطة علم جديد يدعى «مقصد لشريعة»، الذي مهدت له العقلانية المترايدة من عهد الباجي إلى ابن رشد، ويؤكد هذا العلم الجديد مطلق صلاحيته، لقيامه على مبادئ عامة (الكليات) للقانون. «لا ضرر ولا

(٥٧) سان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق

م. الكاوي، ٢ ج (بيروت: الدار البيضاء، ١٩٧٠)

(٥٨) J. Aguilera Pleguezuelo, «Manuscrito No 1077 en lengua árabe de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 36, no. 1 (1987), pp. 7-20.

(٥٩) Turki, *Theologues et juristes de l'Espagne musulmane. Aspects polémiques*, pp. 295-332.

(٦٠) Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, p. 419.

صرار» و«وما جعل عليكم في الدين من حرج»^(٦١) التي تؤسس عاياته. وهي محافظة على مصلح الناس في إطار حياتهم الطبيعية، كما في كتاب الشاطبي الموافقات في أصول الشريعة^(٦٢). فأصبحت بذلك الدلائل الفقهية المطلقة، مبادئ عقلية كالعادلة والإحسان والعفو والصبر... الخ) أو على العكس للظلم والصوضى. الحج؛ أما لدلائل الشرطية فهي بالمقابل تُرَدُّ إلى أصول مذهبية ليس للإنسان مأخذ عليها.

فلم تدق هذه النظرة الحديثة جداً المتبع الذي تستحقه، فصاغت تعاليم الشاطبي أهدم أشغال التبسيط العملي لتلميذه ابن عاصم.

سابعاً: استمرار العلوم الإسلامية في ظل حكم النصارى

هل يمكن المسلم أن يبقى في بلد فقد فيه سلطان الإسلام؟ لقد وجد الحل لهذا المشكل الفقهي مرات عديدة لكي يتوافق مع مصالح الناس ولكن لعلماء لم يتخذوا أبداً عن نص الشريعة. فلم يبق من هؤلاء العلماء إلا عدد نادر من أجل تأطير الطبقات الشعبية التي لم تستطع الهجرة. وقد وصل رد فعل الزوج إلى هجرة الكثيرين من منطقة غرناطة إلى المغرب، بل إلى الشرق قبل الهجوم الهذلي بعشرات السنين بل بقرون. وقد لوحظت ظاهرة العرار هذه في محيط الصوفيين ففي زمن أول كان على رجاء الدين في شمال إفريقيا أن يقيموا رماً في إسبانيا من أجل مساعدة المدجنين المسلمين الذين وقعوا تحت نير الاحتلال النصارى. ولم تعد أبنار أهل مملكة غرناطة تتجه نحو الشمال إلا بعد فوات الأوان، فيصبح أبو إسحاق الغرناطي قاضياً في مبرورة.

ولم يكن لنصارى في البدء دوي نيات سيئة، فالفرنسي العاشر، بعد سقوط مرسية عام ١٢٦٦م طلب من محمد الرقوطي أن يبقى مدرساً في الكلية التي أسسها عن قصد لكي تجمع أصحاب الديانات التوحيدية الثلاث. ولكن هذه التجربة لم تدم طويلاً، فقد قرر الرقوطي أن يستقر في غرناطة. وهناك سمع أنه دخل في عدة مناظرات كان الفوز فيها له، وقد لا تكون إلا دليلاً على عدم استطاعته الانسجام مع المحيط الجديد. وهناك مثال آخر على حسن التعايش بمثله الدون «ميسى بن جبر» قاضي شيقويا (سيوفيا) الأكبر ومفيها الذي ترك لنا عام ١٤٦٢م كتاباً شرعية في الخيميدنة^(٦٣)، والذي اشترك مع الفرميسكاوي خوان الشيقوي في شتماله بالقرآن

(٦١) القرآن الكريم، سورة الحج، الآية ٧٨.

(٦٢) أبو اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز،

ج ٣ (المادة المكتبة التجارية، [د.ت.]).

(٦٣) Pascual de Gayangos y Arce, *Tratados de legislación musulmana* (Madrid, 1853)

أم لانتاجات الإسلامية البحتة، فلم يعد بالإمكان رصد سوى بعض اللغات المتساعدة منها. وأشهر من يذكر بدون شك هو القشتالي الذي يسمى بعضه ماشيو (الشاب) من أربالو (نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر الميلادي)، والذي تحتوي نصوصه - وهي الآن تحت الطبع - على أصداء للعزالي التي قد يكون قد حصدها عند إقامته في غرناطة، حيث بقيت الحياة الدينية فيها عبة، ولكنه يحدد مراجعه في تيارات زهدية شعبية تدعى «لامورا دي أوييدا»^(٦٤). وتظهر المخطومات المسهلة لعملية الحفظ عن ظهر قلب في «بريقه كومبيالدو» التي يساهم فيها محمد ربدان، كما يساهم فيها باراي دي ريمغزو، قاضي كادرنة في أراغون، وهو تلميذ وصديق ماشيو.

ومنذ بداية الإكراه على ترك الدين الإسلامي (نحو سنة ١٥٠١م في الأندلس) انقشلتالية، وما يقرب من ثلاثين سنة بعد ذلك في أراغون) بدأت عملية الانشقاق. فقد حاول أحد المروج، الذي ذبل بسرعة، الارتباط بالتيار البرونستانتى وحافظ على عدد من الحجج الموجهة ضد الكاثوليكية لهذا التيار^(٦٥). ولكن ثمان إفريقيا هو الذي بقي إلى منتصف القرن السابع عشر الميلادي مأوى العلماء والكتّاب الذين لا يزالون ينتسبون إلى الأندلس ولا يزالون يكتبون التأليف في تمجيد الإسلام، بل يكتبون بعض الأحيان بالإسبانية ليسهل على المتقين فهم النصوص^(٦٦).

(٦٤) فلان: Luce López-Baralt and M. T. Narváez, «Estudio sobre la espiritualidad popular en la literatura aragonesa-morisca», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 36 (1981), pp. 17-51.

(٦٥) فلان: Louis Cardaillac, «Mosques et Protestantisme», *Al-Andalus*, vol. 36 (1971), pp. 29-61.

(٦٦) فلان: L. Bernabé Pons, *El Cántico islámico del Morisco hispanotuneño Taybili* (Saragossa, 1988).

المراجع

١ - العربية

كتب

ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. التكملة لكتاب الصلاة. تحقيق ع. الحسيني. القاهرة، ١٩٦٣. ٢ ج.

ابن بشكرال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك. كتاب الصلاة في تاريخ أئمة الأندلس

وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم. تحقيق ف. كوديرا وج. ريسيرا.
مدريد، ١٨٨٣. ٢ ج.

— عبي بنشره وصححه وراجع أصله عزت العطار الحسبي. القاهرة
مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٥. ٢ ج (من تراث الأندلس؛ ٤)

اس حرم، أبو محمد علي بن أحمد. الإحكام في أصول الأحكام. القاهرة. مكتبة
الخانجي، ١٩٢٦. ٨ ج في ٢ مج.

— التقريب لحد فنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية تحقيق
إحسان عباس. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٥٩.

— الفصل في الملل والأهواء والنحل. القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧هـ.
١٣٢١. ٥ ج في ٢ مج.

— المحلى بالأنوار في شرح المجمل بالاختصار. القاهرة. مطبعة النهضة، ١٩٢٨ -
١٩٢٩. ١١ ج في ٨ مج.

— ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل. تحقيق سعيد
الأعماي. دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠.

ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف. للقتبس من أنباء أهل الأندلس. تحقيق
ب. شلميطا، ف. كوريتي وم. صبح. مدريد، ١٩٧٩.

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. الإحاطة في أخبار غرناطة. تحقيق محمد
heid لله عن القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦. (ذخائر العرب؛ ١٧)

— روضة التعريف بالحب الشريف. تحقيق م. الكتاني. بيروت: الدار البيضاء،
١٩٧٠. ٢ ج.

— الكشبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المئة الثامنة. تحقيق إحسان
عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٣.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. بدايات الميجهت ونهايات المقتصد. دمشق: دار
الفكر، [د.ت.].

— محال الشرافة. النص العربي تحرير موريس بويج. بيروت: المطبعة
الكاثوليكية، ١٩٣٠.

— فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. تحقيق محمد عمدة.
ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

— مساهم الأدلة في عقائد اللغة. مع مقدمة في نقد مللرس علم الكلام تقديم

وتحقيق محمود قاسم. ط ٢. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٤ (سلسلة
في الدراسات الفلسفية والأخلاقية)

بن عبد البر القرطبي، جمال الدين أبو عمر يوسف بن عمر. جامع بيان العلم وفضله
وما ينبغي في روايته وحمله. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٩٢٦. ٢ ح في
١ مع

بن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله محمد بن محمد. اللؤلؤ والنكتة لكتابي الموصول
والصلة تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣. ج ٦

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ونقله
للعلمة اليونانية. تحقيق عمار الطالبي. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، ١٩٨١.

ابن عميرة الصبي، أبو جعفر أحمد بن يحيى. بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل
الأندلس. تحقيق فرنسيسك قداده رخ. ريلره. مبريط: روكس، ١٨٨٤.

ابن الفريسي، أبو الوليد عبد الله بن محمد. تاريخ علماء الأندلس. [القاهرة]: الدار
المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦. (تراثنا، المكتبة الأندلسية ٢)

لباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج. تحقيق
عبد المجيد تركي. [باريس ج. ب. ميزونوف إي لاروس، ١٩٧٨].

بن عبود، م. التاريخ السياسي والاجتماعي لإشبيلية في عهد دول الطوائف (٤١٤هـ/
١٠٢٣م - ٤٨٤هـ/١٠٩١م). تطوان: المؤلف، ١٩٨٣.

لشاطبي، أبو اسحق إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق
عبد الله دراز. القاهرة: المكتبة التجارية، [د.ت.]. ٣ ج.

صاعد الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد. كتاب طبقات الأمم. تحقيق الأب
لويس شبحو. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢.

عبض، أبو الفضل عياض بن موسى. ترتيب المنار ونقيب المسالك لمعرفة أعلام
مذهب مالك. تحقيق أ. ب. محمود. بيروت: طرابلس العرب، ١٩٦٧. ٣ ج.

الغرماطي، أبو بكر بن عاصم. تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام. تحرير وترجمة
ل. بيرشور. الجزائر، ١٩٥٨.

المفري، أبو المباس أحمد بن محمد. نفع الطيب من حصن الأندلس الرطب. تحقيق
إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

دوريات

جعفر، كمال إبراهيم. «من مؤلفات ابن مسرة المفقودة». مجلة كلية التربية. السنة ٣،
١٩٧٢.

٢ - الأجنبية

Books

- Ané, Rachel. *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, Paris: Boccard, 1973.
- Arnaldez, Roger. *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*. Paris: Librairie philosophique; J. Vrin, 1956. (Études musulmanes; 3)
- Asín Palacios, Miguel. «Abenmasarra y su escuela; orígenes de la filosofía hispano-musulmana.» in: Miguel Asín Palacios. *Obras escogidas*. Madrid, 1946-.
- Averroës. *On the Harmony of Religions and Philosophy*. A translation, with introduction, and notes, of Ibn Rushd's *Kitāb faṣl al-maḡdī*, with its appendix (Dāmima) and an extract from *Kitāb al-Kaṣf 'an manāḥij al-adilla*, by George H. Hourani. London: Luzac, 1961. (E. J. W. Gibb Memorial Series. New Series; 21)
- . *Tahāfut al-tahāfut*. Translated by S. van den Bergh. London, 1969. 2 vols
- Bernabé Pons, L. *El Cantico islámico del Morisco hispanotunecino Taybīl*. Saragossa, 1988.
- Lévi-Provençal, Evariste. *Histoire de l'Espagne musulmane*. Nouv. éd. rev. et augm. Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967. 3 vols.
- Gayangos y Arce, Pascual de. *Tratados de legislación musulmana*. Madrid, 1853.
- Ibn al-Abbār, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh. *Complementum libri Assilah* (Dictionarium biographicum) ab Aben al-Abbār scriptum: partem, quae superest, ad fidem codicis Escunaliensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera et Zaydīn. Matriti: Apud J. de Rojas, 1886-1889. 2 vols. (Bibliotheca arabico-hispana, t. 5-6)
- . *Al-Takmila li-ḡayāṭ al-ṣila*. Edited by Angel González Palencia and M. Alarcón. *Miscelánea de estudios y textos árabes*. Madrid, 1915.
- Ibn al-'Arīf. *Maḥāsīn al-majālis*. Edité et traduit par Miguel Asín Palacios. Paris: Paul Geuthner, 1933.
- Ibn al-Farādī, Abū'l-Walīd 'Abd Allāh Ibn Muḥammad. *Historia virorum doctorum Andalusiae* (Dictionarium biographicum) ad fidem codicis Tunicensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera. Matriti: In typographia La Guirnalda, 1891-1892. 2 vols. (Bibliotheca arabico-hispana, t. 7-8)

- Ibn Hazm, Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad. *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*. Edited and translated by Miguel Asín Palacios. Madrid: Tip. de la «Revista de Archivos», 1927-1932. 5 vols
- Ibn Ṭumlūs, Yūsuf Ibn Muḥammad. *Introducción al arte de la lógica*. Texto árabe y traducción española por Miguel Asín Palacios. Madrid, 1916.
- Ibn Waḍḍāḥ, Abū 'Abd Allāh Muḥammad. *Tratado contra las innovaciones*. Edited and translated by María Isabel Fierro. Madrid, 1988.
- Ibn al-Zubayr, Abū Ja'far Aḥmad Ibn Ibrāhīm. *Ṣilat As-Ṣila, répertoire biographique andalou du XIII^e siècle*. Publiée d'après un manuscrit de la bibliothèque Kattaniya à Fès par E. Lévi-Provençal. Rabat: Impr économique, 1938 (Collection de textes arabes, publiée par l'institut des hautes études marocaines; vol. VII)
- Makki, Maḥmūd 'Alī. *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*. ([Madrid]: Impr. del Instituto de Estudios Islámicos, [1968].
- Sweetman, James Windrow. *Islam and Christian Theology, a Study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions*. London: Lutterworth Press, 1945. (Missionary Research Series; no. 6-)
- Turki, Abdel Magid. *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane: Aspects polémiques*. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1982. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 16)
- Urvoy, Dominique. *Ibn Rushd (Averroès)*. Translated by Olivia Stewart. London; New York: Routledge, 1991. (Arabic Thought and Culture)
- . *Le Monde des ulémas andalous du V^e/XI^e au VI^e/XIII^e siècle. Etude sociologique*. Genève: Droz, 1978.
- . *Penser l'Islam. Les Présupposés islamiques de l'«Art» de Lull*. Paris. J. Vrin, 1980 (Etudes musulmanes; 23)
- . *Penseurs d'al-Andalus. La Vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XI^e-début XII^e siècles)*. Toulouse, 1990.

Periodicals

- Benaboud, M. «The Socio-Political Role of the Andalusian Ulama during the 5th, 11th Century).» *Islamic Studies*. vol. 23, no. 2, 1984.
- Cardallac, Louis. «Morisques et Protestants.» *Al-Andalus*. vol. 36, 1971
- Fierro, María Isabel. «The Introduction of Ḥadīth in al-Andalus (2nd/8th - 3rd, 9th Centuries)» *Der Islam*. vol. 66, no. 1, 1989.
- Lagardère, Vincent. «Abū Bakr b. al-'Arabī grand cadī de Séville.» *Revue de*

l'occident musulman et de la Méditerranée: vol. 4, 1985.

— «La Haute judicature à l'époque almoravide en al-Andalus.» *Al-Qantara*: vol. 7, 1986.

López Baralt, Luce and M. T. Narváez. «Estudio sobre la espiritualidad popular en la literatura aljamiado-morisca.» *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*: vol. 36, 1981.

Makki, Maḥmūd 'Alī. «Al-tashayyu' fī al-Andalus.» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*: 1954.

Monès, Hussain. «Le Rôle des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du califat.» *Studia Islamica*: vol. 20, 1964.

Pleguezuelo, J. Aguilera. «Manuscrito No. 1077 en lengua árabe de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial.» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*: vol. 36, no. 1, 1987.

Turki, Abdel Magid. «La Vénération pour Mālik et la physionomie du mālikisme andalou.» *Studia Islamica*: vol. 33, 1971.

Urvoy, Dominique. «La Pensée d'Ibn Tūmart.» *Bulletin d'études orientales*: vol. 27, 1974.

—. «La Pensée religieuse des Mozarabes face à l'Islam.» *Traditio*: vol. 39, 1983.

—. «La Perception imaginative chez Ibn Ḥazm.» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*: In Press.

—. «Sur les débuts de la pensée spéculative en Andalus.» *Mélanges de l'université Saint Joseph*: vol. 50, 1984.

—. «La Vie intellectuelle et spirituelle dans les Balears musulmanes.» *Al-Andalus*: vol. 37, no. 1, 1972.

Conferences

Stern, Samuel Miklos. «Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles. An Illusion.» Paper presented at: *Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos*. Leiden, 1971.

ممارسات المسلمين الدينية في الأندلس بين القرنين الثاني والرابع الهجريين/ الثامن والعاشر الميلاديين

مانويلا مارين (*)

مقدمة

لم يجد مسلمو الأندلس، كمجتمع ناشئ، بالفدر نفسه من الاهتمام الذي حظيت به الأقليات الأخرى كالمسيحيين واليهود. فالباحثون خصصوا لحركة «مقاومة» الاستعراب التي ظهرت في قرطبة في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي قدراً من دراساتهم أكبر بكثير مما خصصوه للممارسات والمعتقدات الدينية لمواطنيهم المسلمين خلال لفترة التاريخية نفسها. ولا يعرف الكثير عن عملية اعتناق الإسلام في شبه الجزيرة الأيبيرية بعد فتحها عام ٩٣هـ/٧١١م، غير أن التقدير السائد أن هذه لعملية جرت حوالي عام ٩٦١م^(١). ومع أن المادة التاريخية التي بني عليها هذا التقدير متفرقة وتعتمد على معطيات السير الشخصية ودلالات أسماء الأشخاص والأماكن، إلا أنه يمكن قبول هذا التقدير كعرضية قوية الأساس. ويمكننا بالتالي افتراض أنه بحلول القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، كان القسم الأكبر من سكان الأندلس قد دخلوا في الإسلام^(٢).

(*) مانويلا مارين (Manuela Marin) أستاذة جامعية تعمل باحثة في قسم الدراسات العربية في المجلس الأعلى للبحوث العلمية في مدريد.
قدم بترجمة هذا الفصل يعقوب دواتي.

R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), p. 114 et seq.

(٢) لقد استقطبت دراسة الأقليات في الدول الإسلامية اهتمامات العلماء في عصرنا هذا، وهي -

لكن اعتناق الإسلام في الأندلس، وكما هو الحال في مناطق أخرى، لم يعن القضاء على المعتقدات والممارسات الاجتماعية السابقة^(٣)، كما أنه من المستحيل إنكار وجود صلات ثقافية وعلاقات متبادلة بين الإسلام والمسيحية. ولكن، ولأن المجال لديني كان على الدوام شديد الحساسية، فقد أدرك المسلمون في الأندلس - كما في كل مكان - ضرورة عدم تبني أي ممارسة مسيحية أو يهودية. فقد حاول مسلمو الأندلس، خصوصاً في المرحلة الأولى من تاريخهم، ولأنهم كانوا يعيشون على أطراف دار الإسلام متعاشين مع أعلى مسيحية ذات وزن، إيجاد نظام واضح للقواعد السلوكية بهدف الحفاظ على نقاء إيمانهم ونشاطهم الديني. لذلك لم يكن مدججاً على الإطلاق أن يقوم محمد بن وضاح (ت ٢٨٧هـ / ٩٠٠م) وهو أحد العلماء الأوائل لبارزين، برصع كتاب عن البدع^(٤) مخصص أساساً للانحرافات الشعائرية. ونقل عن أحد معاصريه، وهو يحيى بن حجاج (ت ٢٦٣هـ / ٨٧٨م) أنه لم يدخن قط بيت فيه صورة أو كلب. وهذه ليست مجرد أمثلة منفردة. وهناك أدلة كافية على أنه خلال القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، كان هناك جدل قوي لتحديد وتعيين مجمل قوانين الإيمان وتأثيراتها في الحياة اليومية للمجتمع الإسلامي.

إن هدفي هنا هو دراسة الأندلسيين كمسلمين ممارسين لشعائهم الدينية. فهؤلاء بالطبع كانوا يشاركون بقية الأمة إيمانها وشعائرها في إطار من الممارسات التي تعتبر قديمة^(٥)، والتي تشمل الحياة المردية والاجتماعية على نحو قلما كان موجوداً في

^٣ حقيقة قد تكشف عن الموقف المضطرب للمسلمين تجاه الأقليات في بلادهم في العصور الوسطى وأحدثته. وفي إسبانيا، يمتلك هذا الاتجاه العلمي جذوراً تاريخية ودمج، في بعض الأحيان، مع الافتراض الفكري أن الحضارة الإسلامية والتي هي التي قامت على أساسه، كانا مجرد حدث مؤسف وهاجر في تاريخ شبه الجزيرة الأيبيرية. لذا فقد استمر جهداً كبيراً لإظهار تأثير الثقافة المسيحية وبلت السابقة عن الإسلام في حياة وممارسات المسلمين «المزقة»، وبالتالي التشديد على استمرارية ما يسمى «بالخوهر» الإسباني عبر العصور، رغم أنه وجدت بالتأكيد استثناءات في هذا الاتجاه في مواقف بعض المستعربين والمثقفين لإسباني. انظر James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*, (Leiden: E. J. Brill, 1970), esp. chap. 10.

^(٣) انظر مثلاً دراسات Fernando de la Grana: «Fiestas cristianas en al-Andalus» (Materiales para su estudio), I: *Al-Durr al-munazzam de al-'Azafi*, *Al-Andalus*, vol. 34 (1969), pp. 1-53 and «Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio) II Textos de al-Turtuši, el cadí 'Iyād y Wanlarisi», *Al-Andalus*, vol. 35 (1970), pp. 119-142.

^(٤) Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Waddāh, *Tratado contra las innovaciones*, edited and translated by María Isabel Fierro (Madrid, 1988).

^(٥) حرم هذه المسألة، انظر W. A. Graham, «Islam in the Mirror of Ritual» in: Richard

G. Hovannisian and Speros Vryonis, *Islam's Understanding of Itself* (Malibu, CA: Undena Publications, 1983), pp. 53-71.

لدينا أخرى. وهنا أيضاً نجد أن الباحثين خصصوا لما يسمى بالإسلام الشعبي قدراً من درساتهم أكبر كثيراً مما خصصوه للممارسات التقليدية (Orthodox) وإذا كان هذا الميل واضحاً تماماً في ما يتعلق بدراسة بلدان مثل المغرب، فإن الأندلس لم تكن استثناء لهذا الاتجاه العام. غير أن المصادر التاريخية والسيرة الشخصية توفر لنا كمّاً كبيراً من المعلومات حول الحياة الدينية في الأندلس. ومن خلال هذه النصوص - التي يختلف هدفها بشكل كامل عما سجله الفقهاء - يمكننا معايشة المسلمين الأندلسيين في محركاتهم اليومية للشعائر الدينية. كما أن هذه المصادر، وفي غياب ما كانت تتوفر له سيرة القديسين تمكننا من معرفة بداية ظهور التنسك في الأندلس وتطوره في مراحلها الأولى قبل ظهور الشخصيات الصوفية الكبرى في عتبات لاحقة.

غير أنه يجب ملاحظة أن استعمال هذه المصادر يخلق مشكلة أساسية، ذلك أنها - باستثناء قلة منها - تتعلق بنشاط مجموعتين اجتماعيتين لا غير الأولى حاشية البلاط والجهاز الإداري للدولة، والثانية وسط العلماء والفقهاء، بما سيجعل رؤيتنا للمجتمع الأندلسي محدودة لأن المعلومات القليلة المتفرقة المبعثرة في ثنايا المصادر القانونية، مثل عقود الحسبة ومجموعات النوازل (الحالات الشرعية)، لا تعرض كثيراً عن محدوديتها. وبعد أخذ هذا النقص في الاعتبار، بدأ في تفحص المعلومات المتوفرة لدينا - بطريقة سريعة حشماً - وترتيبها في بابين رئيسيين هما (١) ممارسات الشعائر والعبادات و(٢) تجليات الزهد والتقوى.

أولاً: ممارسات الشعائر والعبادات

١ - الصلاة

من بين أركان الإسلام الخمسة، تلعب الصلاة دوراً محورياً في الحياة الدينية^(١)، وهي حقيقة تجد انعكاساتها في مصادرنا التي توفر معلومات عنها أكثر بكثير عن أي مظهر آخر للممارسة الدينية. ويمكن ملاحظة حصول تطور وتغييرات في طقوس الصلاة في الأندلس حيث تم بحث مسألتين رئيسيتين ترتبطان بها هما رفع اليدين خلال بعض أقسامها وتلاوة دعاء القنوت. فالتقليديون ذوو الصيت الدائع من أمثال يحيى بن مخلد (ت ٢٧٦هـ/٨٨٩م)^(٢) أو محمد بن عبد السلام الحنفي (ت ٢٨٦هـ/

(١) انظر M. Ayoub, «Thanksgiving and Praise in the Qur'an and in Muslim Praty», *Islamochristiana*, vol. 15 (1989), pp. 1-10.

(٢) حول هذا الإخباري القرطبي، انظر Maria Luisa Avila, «Nuevos datos para la biografía de Baqī b Majlad», *Al-Qantara*, vol. 6 (1985), pp. 321-367, and Manuela Marin, «Baqī b. Majlad y la introducción del estado del *hadd* en al-Andalus», *Al-Qantara*, vol. 1 (1980), pp. 165-208.

٨٩٩م^(٨) كانوا يرفعون أيديهم، وهو الأمر الذي يرفضه بقوة الفقهاء المالكيون^(٩). غير أن هذا النوع يعكس التباينات بين التقليديين والفقهاء في هذه الفترة^(١٠) هؤلاء الفقهاء أنفسهم كانوا منقسمين حول مسألة القنوت. فهذا القسم المحدد من الصلاة، والذي يذكر بمناسبة دعا فيها الرسول الله أن يعاقب أعداءه ويبارك أتباعه، لم يكن موضع إجماع في الشوق الإسلامي. كما أن أكبر فقهاء الأندلس المالكيين في ذلك الزمن، يحيى بن يحيى الليثي (ت ٢٣٤هـ/٨٤٨م)، كان شديد المعارضة لتلاوة دعاء القنوت رغم قول مالك من أنس بجوارها. وقد اتبع أحلاف يحيى رأيه الذي سجلته المصادر في حينه على نحو واف، ومارست عائلته نوعاً من احتكار نقيح الموطأ الذي كان نقله وأصبح الأثر المنقح المفضل في الغرب الإسلامي. وكما هو الحال بالنسبة إلى الموطأ، فإن أية رواية منقولة عن يحيى شخصياً كانت تحظى باحترام كبير، وفي النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، كان أبو يحيى بن عبد الله (ت ٣٦٧هـ/٩٧٧م)، وهو فقيه من نسل ابن يحيى، ما زال يثني عن القنوت متبعاً أثر سلفه. والأمر اللافت في هذه المسألة أن دعاء القنوت ظل ممارسة في مساجد الأندلس رغم المكانة الكبيرة لابن يحيى وعائلته^(١١)، بل إنه استمر في صلوات مسلمي شمال إسبانيا المسيحية^(١٢).

(٨) انظر المرجع في: Manuela Marin, «Nómina de sabios de al-Andalus (93 350/711-961)», in: Manuela Marin, María Luisa Avila and Luis Molina, eds., *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, 6 vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Árabes, 1988-1994), no. (1225).

(٩) للاطلاع على دراسة مستفيضة لمختلف المظاهر المفارقة للمسألة، انظر María Isabel Fierro, «La Polémique à propos de *raf' al-yadayn fi l-qanāt* dans al-Andalus», *Studia Islamica*, vol. 65 (1987), pp. 68-93.

وقد تبع هذه المعارضة عالم لاحق اسمه عمر بن منصور (توفي عام ٣١٦هـ/٩٢٤م)، انظر أبو المفضل عياض بن موسى عياض، ترتيب الفهارق وتلخيص السالك لمجلة أعلام مذهب مالك (الرباط، ١٩٦٥ - ١٩٨١)، ج ٥، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(١٠) ريمكس هذا بجلاء في الدعوة القضائية عبد قن بن خالد، انظر Martin, «Baqi b. Majlad y la introducción del estudio del *hady* en al-Andalus» and María Isabel Fierro, «The Introduction of *Hadith* in al-Andalus (2nd/8th - 3rd/9th Centuries)», *Der Islam*, vol. 66, no. 1 (1989), pp. 69-90.

(١١) انظر Manuela Marin, «Una familia de ulemas cordobeses: Los Banū Abī 'Isā», *Al-Qanāra*, vol. 6 (1985), pp. 292-320.

(١٢) Mahmūd 'Alī Makki, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe* ([Madrid]: Impr del Instituto de Estudios Islámicos, [1968]), pp. 166-167.

وفي أعين الظن فإن مناقشات الفقهاء لم يكن لها سوى أثر محدود في الممارسات العامة للمسلمين، رغم أنها ساهمت في تأسيس شعائرية مقبولة ومعترف بها. وهب بتوجيه التأكيد أن صلاة المسلمين، وبغض النظر عن مدى الالتزام بالشعائر، كان لها أهمية مزدوجة جماعية وفردية. فعبير الصلاة يشعر المسلم أنه من جهة هصو في جماعة تجتمع في المسجد خلال صلاة الجمعة، كما يشعر من جهة أخرى أن الاتصال بالله يتم بطريقة شخصية. وفي قرطبة كان الأمير، أو الخليفة، هو الذي يختار صاحب الصلاة من أكثر العلماء احتراماً، والذي عادة ما كان يتحمل مسؤوليات الخطيب والقاضي. أما توابع منصب الخطباء فمعروفة حيث يجتمع المسلمون في الساعة نفسها ليعبروا في آن واحد عن ولائهم الديني والسياسي. وفي فترة حكم الأمير عبد الله (٢٧٥هـ/٨٨٨م - ٣٠٠هـ/٩١٢م)، تم تعيين المصطفى بن سلامة قاضي قرطبة صاحب الصلاة وخطيباً. ولأن الأمير أعجب بإحدى خطب ابن سلامة، فقد أمره بعدم تعبيرها. وهكذا ظل القاضي يرذد الكلمات نفسها لسنوات طويلة حتى أصبح المؤمنون المجتمعون يحفظونها عن ظهر قلب، وصارت نموذجاً يقلده بقية الخطباء^(١٣) عاكسة بالطبع شرعية سلطة الأمويين. غير أنه في تلك الفترة خاضعة بتمردات هددت وجود السلطة الأموية، كانت الخطبة تلقى في بعض الأماكن باسم الخليفة العباسي، مما يعطي معنى مختلفاً لصلاة الجمعة.

ومع أن المصلين كانوا في العادة نافذين صارمين لتنوعية الخطبة التي يلقيها الإمام لأنها كانت تعتبر ذات قدسية، إلا أن مسلمي قرطبة كانوا معجبين بخطبة النضر بن سلامة رغم تكررها، وذلك بفضل براعته، بينما كان قاض آخر هو هارون بن معاوية (ت ٢٧٧هـ/٨٩٠) يوشى خطبته ببرقة جعلتها تكسب قلوب الناس^(١٤). بصلاة الجمعة، وإلى جانب معزاتها السياسي ودورها الديني، كانت أيضاً وسيلة لتحريك قلوب الناس عن طريق استعمال اللغة.

نقد أثرت الصلاة في حياة المسلمين بطريقة تختلف تماماً عن أثر مثبتتها في أي ديانة أخرى. فالصلوات اليومية والأسبوعية أوجدت نفساً زمانياً يختلف تماماً عما لدى المسيحيين واليهود. وفي الحالات الاستثنائية فقط كانت هناك حاجة إلى جمع الناس في غير هذا الإطار الحسن التأسيسي، وتحديدًا في مناسبات مرتبطة مباشرة بكمالات طبيعية. فالمصادر التي في حوزتنا تشير إلى إقامة صلوات في أوقات الكسوف

= وقد كان عدد كلمات هذه الصلاة ملأ جلد، انظر سيرة القاضي يحيى بن معمر في أبو عبد الله محمد ابن الحارث الحشني، قضاة قرطبة، تحقيق ورحمة خ. ريلاند (مدريد، ١٩١٤)، ١٠١/٨٢، ولاحقاً بن يحيى بن يحيى، في حاض، ترتيب الملوك وترويض السالك لمرقة أعلام ملوك، ج ٤، ص ٢٤٤.

(١٣) الحشني، المصدر نفسه، ١٩٦/١٥٨.

(١٤) حاض، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٥٠.

والخسوف. وأول واقعة مسجلة بهذا الخصوص كانت في عام ٢١٨هـ/ ٨٣٣م عندما حاضروا سكان قرطبة المذعورون إلى المسجد الكبير حيث أقام فيهم القاضي يحيى بن معمر الصلاة طلباً لرحمة الله^(١٥). كما كانت الرلازل سبباً آخر لتجمعات وصلوات في المساجد كما حدث في عام ٣٣٢هـ/ ٩٤٣م^(١٦). غير أن السبب الأكثر شيوعاً لهذه الصلوات الجماعية كان للمحط.

فشه «الجريوة الأيبيرية» كما كان حال القسم الأكبر من ديار الإسلام المركبة، منطقة شبه قاحلة الأمر الذي يعرضها لكوارث دورية عندما لا يهطل المطر في أوانه. وكان مسلمو الأندلس عندما يواجهون ظروفاً طبيعية قاسية، يتوجهون إلى الله في صلوات ثم وضع أسسها في المشرق وتعرف باسم صلاة الاستسقاء. وحسب المصادر التي بين أيديها، كان زياد بن عبد الرحمن المعروف بشبطون (ت بين سنتي ١٩٦هـ/ ٨١١ و ٢٠٤هـ/ ٨١٩ - ٨٢٠م) أول عالم يتبنى في الأندلس صلاة الاستسقاء الشرقية. غير أنه أدخل تعديلاً مهماً عليها إذ كان يقلب عبادته أثناء الدعاء متبعاً بمدرسة عزيت إلى عمر بن الخطاب^(١٧). وفي العادة كان صاحب الصلاة أو القاضي هو الذي يؤم صلاة الاستسقاء. غير أنه في بعض الحالات، وبسبب طبيعتها الاستثنائية التي تهدف إلى جانب التسبيح لله طلب رحمته، كان الناس يعتقدون أن هناك حاجة لشخص آخر لقيادة الصلاة يكون أكثر تقرباً لصمان استجابة الله لدعوات الناس.

وتسجل مصادرنا حالتين من هذا النوع حيث طلب من الزاهد بن أيوب البوطي وأبي نصر الصدوق إمامة صلاة الاستسقاء. وفي الحالتين سجلت المصادر وقائع متشابهة حيث طلب الإمام من المصلين التقدم إلى الإمام وتلاوة الدعاء، وهو ما فعلوه بعد تردد ومحاولة رفض، حيث استجاب السماء للدعاء. وبعد ذلك بفترة قصيرة، اختفى الزاهدان ولم يحضر لهما حل أثر^(١٨). وهذان المثالان وأشباههما في الأدب

Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Umar Ibn al-Qūṣṣyah, *Historia de la conquista de* (١٥) *España de Abenalcotia el Cordobés seguida de fragmentos históricos de Abenacotiba*, traducción de Don Julián Ribera, Real academia de la historia, Colección de obras árabigas de historia y geografía, tomo 1 (Madrid: Tipografía de la «Revista de archivos», 1926), 66/52;

أبو مروان حيوان بن خديف بن حيوان، *التفتيش من أنباء أهل الأندلس*، تحقيق م ع مكي (بيروت، ١٩٧٣)، ص ٥٧، والخشبي، *المصدر نفسه*، ٨١/١٠٠.

(١٦) أبو عبد الله محمد بن عذاري الراشدي، *البيان للغرب في أخبار الأندلس والمغرب*، تحقيق ومراجعة ج م كولان وإ. ليفي بروشال، ٣ ج (لندن: بريل، ١٩٤٨ - ١٩٥١)، ج ٢، ص ٢١١.

(١٧) انظر «Du'a'» in: *The Encyclopaedia of Islam*, edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.], new ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960).

(١٨) كذا الروايتين مسجلة في أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن شكوان، *كتاب المستفيضة بالله* -

الديني «مشرقي رسالة واضحة، وهي أن الله لا يستجيب إلا للراغبين الحقيقيين وكيف أنهم يتعدون عن ثناء العامة واعترافهم بهم».

وتظهر صلاة الاستسقاء في المصادر كاجتماع تلقائي للمؤمنين، غير أن هذا يسلط مدرجة أكثر على بعض الظواهر الطبيعية للقاجنة كالكسوف والخسوف والزلزال. صلاة الاستسقاء كانت تتم بشكل منظم وبأمر من الأمير أو الخليفة، إذا ما طُل القحط. فعلى سبيل المثال، في عام ٩٢٧هـ / ٩٢٩م وجه الخليفة عبد الرحمن الثالث كتاباً إلى ولاته بأمرهم فيه بإقامة صلاة الاستسقاء في المسجد العام على النحو الذي فعله في قرطبة^(٢٠). وإلى جانب المساجد، كان هناك مكان آخر تقدم فيه هذه الصلاة، أي في المصل. وفي هذا المكان الفسيح الذي يقع على تخوم المدينة، كان من الأسهل جمع تجمعات لهذا الهدف. أو لمناسبة أكثر مسرة مثل الاحتفال بعبادة شهر رمضان أو العروض العسكرية المسماة «البروز».

وكان في قرطبة مصلبان^(٢١) يتم استخدامهما بشكل متبادل وفق حاجة السكان. فُصل الأول المسمى مصل الربض لفترة، بسبب قصر المسافة التي تفصل مصل المصارة عن قصر الأمير. غير أن وقوع حوادث عدة في الطريق إلى الأول، لأن الوصول إليه كان يتطلب المرور فوق جسر الوادي الكبير، حاول الكثيرون عبور النهر بقوارب، ولكنهم ماتوا غرقاً. هذا جعل العالم المعروف عبد الملك بن حبيب (ت ٢٣٨هـ / ٨٥٢م)^(٢٢) يطلب من الأمير العودة إلى تنظيم الاحتمالات الدينية والاجتماعية في مصل المصارة^(٢٣). وفي المصل كان الناس يجتمعون لصلاة الاستسقاء التي يؤمها، كما علمت آنفاً، صاحب الصلاة الذي لم يشير مكانه عن حوله إلا بسجدة الصلاة أو برمح مفروس في الأرض. ومثل خطبة الجمعة، كان لا بد لدعاء الاستسقاء أن يكون مؤثراً ومربياً بمفرد البلاغة. وكان في العادة من الآيات القرآنية وعبارات

= تعالى هذه المهمات والمجاهات، دراسة وتحقيق مانويلا مارين، المصادر الأندلسية ٨ (مدريد: المجلس لأجل للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، ١٩٩١)، رقم (١٤٩) - (١٥٠)، انظر مقدمة للنص العربي حيث يشار إلى مصادر أخرى.

(١٩) أبو مروان حيي بن خلف بن حسان، للقتبس من قباء أهل الأندلس، تحقيق ب. شامط، ف. كوريشي وم. صبيح (مدريد، ١٩٧٩)، وطبعه مترجمة Ibn Hayyān, *Al-Muqtabar min anba' al-Andalus*, translated by M. J. Viguera and F. Corriente (Saragossa, 1981).

(٢٠) جون مصل قرطبة وغيره في الأندلس، انظر Leopoldo Torres Balbás, «"Muṣallā" y "ḥarī'a" en las ciudades hispanomusulmanas», *Al-Andalus*, vol. 13 (1948), pp. 167-180.

(٢١) جون ذلك، انظر مقدمته في Abd al-Malik Ibn Ḥabīb, *Ta'rikh*, edited by J. Aguadé (Madrid, 1991).

(٢٢) ابن حيي، للقتبس من قباء أهل الأندلس، طبعة بيروت، ص ٤٦ - ٤٧.

الابتهاال^(٢٣)، ومصاغاً بطريقة تستجلب ردوداً جماعية من المصلين كما أن «حو
المعاطفي المحيط يمثل هذه الصلاة، وقد الناس التوقع، قد يغمران الخطيب، كما
حدث لسعيد بن سليمان في إحدى المرات، حيث لم يستطع سوى ترديد عدد من
صع الاسهال^(٢٤)».

ويمكن أن مضيف إلى هذه الصلوات الجماعية صلاة الجسرة حيث يبدو
لشخصية الإمام أهمية كبرى. وتشير مصادر السُّر بشكل مستمر لاسم إمام صلاة
«حازة لدى الحديث عن وفيات العلماء والفقهاء، مما يسمح لنا بالاستنتاج أنها كانت
شديدة الأهمية في أوساط العلماء حيث تمت الإشارة إلى نزاعات بخصوص هذه
المسألة^(٢٥)».

ولم تكن الصلاة مجرد نشاط احتفالي جماعي فحسب، بل كانت أيضاً تعبيراً عن
مدى التقوى الشخصية وعن العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه. وسأتي في ما يلي على
ذكر أكبر تعبيرات التقوى في الصلاة قوة، مينة كيفية توجه المسلم العادي إلى ربه.

إن الصلة الشخصية مع الله تتحقق بالصلاة والدعاء، ولكن الأخير، وعلى
عكس الصلاة، ليس مرتبطاً بأية طقوس أو عبادات أو أوقات محددة. وبينما الصلاة
هي في المقام الأول تسبيح لله وتعبد له، فإن الدعاء يسمح للمؤمن بالتعبير عن
مشاعره الشخصية وطلب المغفرة أو العون وإقامة صلة أقوى بالله^(٢٦). ولا يعني ذلك
بالطبع أن الدعاء محدث بين روح الإنسان وربه ففي النصف الثاني من القرن الثالث
الهجري/التاسع الميلادي، وضع محمد بن قُطَيْب بن واصل (ت ٣١٩هـ/٩٣١م)
كتاب الدعاء والذكر المفرد، والذي يحتوي إنه أورد فيه عدداً من النصوص التي تنل
في هذا النوع من الصلاة. وهناك عمل لاحق، ربما من النصف نفسه، اسمه الدعاء
المأثور وآدابه وضعه أبو بكر الطرطوشي، (٤٥١هـ/١٠٥٠م - ٥٢٠هـ/١١٢٦م) وأورد

(٢٣) Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī, *La Péninsule ibérique*
au Moyen-Âge d'après le *Kitāb arrawḍ al-miṣṣār fī ḥabar al-aḥṣār* d'Ibn 'Abd al-Mun'im
al-Ḥimyarī, texte arabe des notices relatives à l'Espagne, au Portugal et au sud-ouest de la
France, publié avec une introduction, un répertoire analytique, une traduction annotée, un
glossaire et une carte, par Evariste Lévi-Provençal, publications de la «Fondation de Goetz»,
no. xii (Leyde: E. J. Brill, 1938), 141/169.

(٢٤) أبي حيان، المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢٥) الحشني، فضة قرطبة، ١٠٠/١٢٢.

(٢٦) انظر Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran; Semantics of the Koranic*
Weltanschauung, Studies in the Humanities and Social Relations; v. 5 (Tokyo: Keio Institute of
Cultural and Linguistic Studies, 1964), pp. 147-148.

فيه مجموعة من لأدعية الخاصة بمجموعة واسعة من المناسبات قسمها في أبواب على النحو التالي: اندحور إلى والخروج من مكان غير مأهول، الوضوء للصلاة، الجماعة، سماع الأذان، معدرة البيت، دخول المسجد، أداء الصلاة، سماع صباح الديك، الاستعداد للسوم، قيام الليل، مواجهة المصاعب، زيارة شخص ذي نفوذ، ارتداء شيء للمرة الأولى، تناول الطعام والشراب، السفر، الوداع، ركوب مطية، سفر البحر، المرض، الخروج للجهاد، الكلبوس، التعرض لعاصفة، إنجاز الأعمال، الاستقاء، الزواج، سماع النعي، التيه، والذهاب إلى السوق.

وفي كل من المناسبات المذكورة أعلاه، أورد أبو بكر الطرطوشي نصاً واحداً أو أكثر مناسباً للدعاء وعلى أساس التبويب نفسه، يبدو واضحاً أن هناك ثلاثة أوضاع قياسية، أولها يتصل بالحياة اليومية، وثانيها ذلك الذي يلي أداء شعيرة معينة، وثالثها الذي يكون فيه المرء متعرضاً لخطر ما. فالمجموعة الأولى تركز على ما هو مألوف في أي مجتمع إسلامي، أي تلاوة دعاء في سياق اجتماعي^(٢٧). أما الثاني فيعكس إلى حد ما شعائرية الدعاء، والتي خدمت تدريجياً جزءاً من الصلاة حيث يرد مثال ذلك في سيرة أحمد بن بقي (ت ٣٢٤هـ/ ٩٣٥م - ٩٣٦م)^(٢٨) ابن بقي بن هليل المعروف بصاحب الصلاة في قرطبة عام (٣١٤هـ - ٩٢٦م). ويورد كاتب سيرة أحمد بن بقي أنه بينما كان يثلى الدعاء أثناء الصلاة في المسجد هل ما يبدو، توقف طويلاً عندما وصل إلى عبارة «أقدموا لله توملاتكم» حتى اعتقد أن الناس أكملوا دعاءهم الشخصي. ويشرح النص على النحو التالي:

قال أرى هؤلاء عبادك يطلبون مرضاتك ويخافون عذابك ويؤمنون بك سبحانه. أحقر دنونهم وتقبلهم قبولاً حسناً. انظر إليهم برحمتك وأدخلهم جنتك وقهم عذابك. آمين. اللهم يا رحمن يا قادر. وإلى هذا اليوم ظل الخطباء في الأندلس يتبعون أثر أحمد بن بقي في السكوت عند نهاية العظة الثابتة من الدعاء^(٢٩).

أما لوضع الأخير الذي عرضه الطرطوشي فإنه ينسب بحساسية عامة. وهذه هي الأخطار التي قد تجلب الأضرار على حياة وممتلكات أي من المسلمين. كما في حالة القحط - ولتي لا يمكن دفعها إلا بمساعدة فوق طبيعية. لذا فإنه ليس غريباً أن يجد المرء نصراً دعاء يتم مدحها لأنها تجلب استجابة فورية، والتي تعرف باسم «دعاء مستجاب». وسيتم لاحقاً تفصي الأخبار المرتبطة بها والتي هي ذات طبيعة خارقة.

(٢٧) انظر Moshe Piatenta, *Islam in Everyday Arabic Speech* (Leiden: E. J. Brill, 1979).

(٢٨) عياض، ترتيب المذكر وتزويد للمالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ج ٥، ص ٢٠٠ - ٢٠٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٠٩.

٢ - منح الصدقات

رغم أن المعلومات الخاصة بالزكاة قليلة في مصادرتنا، إلا أن ما يتمتع بالصدقة كثير. فإلحسان أو عمل الخير، ينظر إليه كتعبير عن التضامن الاجتماعي، خصوصاً في أوقات الشدة. وتبرز المصادر التاريخية قيام الأمراء والخلفاء بتوزيع ائد والطعام على الناس في أوقات المجاعة وكذلك في نهاية مناسبة دينية معينة مثل شهر رمضان ويروي ابن حيان إحدى هذه الوقائع عندما أشرف الخليفة الحكم الثاني وابنه على عيدهما الدين كانوا يطرحون بين الناس حاملين أكياساً مفتوحة من ائد لتوزيعه^(٣٠). وواضح هنا، كما في روايات أخرى، أن هدف المؤرخ تقديم الأمير كممثل صالح للمصالح الإسلامية وتحميد لعمل الخير. وتورد مصادر السيرة التي بحورت أمثلة على قيام العلماء بتقديم الصدقة بالطريقة نفسها، غير أن هناك مصادر تتحدث عن تقديم الصدقة خفية^(٣١).

وبس من الغريب أن نجد في سير العلماء إشارات لمنحهم الصدقات للمعوزين في حين كانوا هم أنفسهم يعانون ظروفًا عسيرة. وكان بعض هؤلاء من الولاة «صاحب فريق الصدقة». وهذا يمكن رؤية البعد المؤسسي للممارسة الدينية والورع المرتبط مباشرة بممارسة السلطة. فقبل نهاية القرن الثالث للهجرة، كان القضاة يأمرون بتوزيع الصدقات مرة كل سنة وتحديد مستحقيها. وكان القاضي أسلم بن عبد العزيز أول من أدخل بعض التعديرات في هذا الخصوص. ففي زمنه كان المبلغ المقرض دفعه كبيراً ما دعاه إلى تقسيمه على دعتين، كما أمر أيضاً بأن يشهد العلماء والشهود المحترفون توزيع الصدقات. كما حدد لتوزيعها مواعيد معينة داعياً الفقراء بشكل مسبق لحضورها^(٣٢).

ومن بين أهداف توزيع الصدقات في الأندلس مساعدة ذوي الحساب الرفيع الذين فقدوا ثرواتهم وأصبحوا فقراء، ولكنهم بسبب الخجل أو عزة النفس يرفضون الاستجداء أو حضور توزيعها الرسمي. وكان الحكم الثاني على ما يبدو شديد الاهتمام بهذا لأنه أمر بالبحث عنهم في قرطبة في شهر رمضان عام ٣٦٢هـ/

(٣٠)

Ibn Hayyān, *Al-Muqtabas min anba' ahl al-Andalus*, p. 92, and

ابن عداري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج ٢، ص ١١٤.

(٣١) انظر قضية محمد بن عيسى الأعمش في Manuela Marin, «The Early Development of

Zuhd in al-Andalus,» paper presented at: *Proceedings of the 15th Conference of the UEA I* (Utrecht, in Press).

(٣٢) عارض، ترتيب المداويك وتقريب السالك لمرقة أعلام ملعب مالك، ج ١٥، ص ١٩٧

حريز/يونيو ٩٧٣م، وجعلهم المستحقين الرئيسيين للصدقة^(٣٣) ومن القصص النمودجية في هذا الخصوص أن أحد أبناء يحيى من يحيى، وهو عبيد الله (ت ٢٩٧هـ/٩٠٩م أو ٢٩٨هـ/٩١٠م)^(٣٤) الذي كان له جار ينحدر أصله من قرش وعلى صداقة معه. وفي إحدى سنوات القحط وصل الفقر بالقرشي وعائلته لدرجة أنهم لم يجدوا ما يأكلونه لمدة ثلاثة أيام مما جعل عائلته تطالبه بالخروج طلباً للمساعدة. وما إن حرق القرشي من منزله حتى التقى عبيد الله بن يحيى الذي نادر من تلقاء نفسه ليقدم له عشرة دنانير وبعض الدقيق والبر^(٣٥).

والشئ في هذه الحكاية أن حبكتها تتكرر في روايات مشابهة ذات طبيعة هجائية حيث يأتي العون للمحتاجين بطريقة مشابهة، لكن بعد تلاوة دعاء. وفي هذه الحالة، فإن هدف الرواية التي أوردتها عياض إبراز سخاء وإحسان عبيد الله الذي عرف بسخاء وتقواه، والذي يقال إنه وزع نصف ماله صدقات، إلا أنه اتبع في روايته الخط نفسه لقصة يبدو أنها كانت شائعة حول الإحسان وإغاثة المحتاجين. وفي هذه الرواية - كما في مثيلاتها - يبدو التركيز واضحاً ليس على الصدقة بحد ذاتها فقط، وإنما على سخاء المحسن. ويروي الكثير في هذا الخصوص عن أحمد بن محمد بن زياد (ت ٣١٢هـ/٩٢٤م)، وهو من نسل الشبطين السالف الذكر. وتصف الروايات أحمد بأنه «كثير الصدقات»^(٣٦). وتحدث عن عاه وجه إكرام ضيقه إذ قلما كان يأكل بمفرده، بل كان يدعو عشرة فقهاء آخرين كل ليلة. لذا فهي هذه الحالة - كما في غيرها - يصعب التمييز بين الإحسان كممارسة دبية وبين الكرم كمفضيلة اجتماعية.

٣ - الصوم

إن الصوم ليس وقفاً على الإسلام، غير أن حصائصه لدى المسلمين ذات تعبيرات فردية واجتماعية. فهي قرطبة، كان الجامع الكبير يبقى مفتوحاً ومضاء طيلة الليل في شهر رمضان. وكان ما ينفق على شراء زيت الإضاءة خلال هذا الشهر يساوي نصف ما ينفق طيلة العام. وفي ليلة القدر كان يتم حرق كمية كبيرة من

(٣٣) أبو مروان حيان بن حلف بن حيان، فقيس في أخبار بلاد الأندلس، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٥)، الترجمة الأسبانية: Ibn Hayyān, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II*, translated by Emilio García Gómez (Madrid, 1967), p. 141

(٣٤) حول عبيد الله بن يحيى، انظر Manuela, «Una familia de señores cordobeses: Los Banū Abī 'Isā», pp. 296-302.

(٣٥) عياض، ترتيب المنكر وتزويد الملوك لمعرفة أملاك مذهب مالك، ج ٢، ص ٤٢٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٤٢.

العصور الثمينة كالألوة والعنبر^(٣٧). لقد كان شهر الصوم مناسبة تميز بتعبيرات دينية دافقة ففي رمضان كان الناس يجتمعون في المسجد ليلاً لإقامة صدقات خاصة وتوزيع الصدقات. وكان هناك إكثار من تلاوة القرآن حيث تروى حالات أهدى بعض الانتقياء تلاوة المصحف في ليلة واحدة. ووفق كاتب سيرة محمد بن عمر بن لاية (ت ٣١٤هـ/٩٢٦م)، على سبيل المثال، أنه تلا القرآن ستين مرة في شهر رمضان^(٣٨).

وكان شهر الصوم للبعض موسماً للتوبة والتعبير عن الندم. فهارون بن سليم (ت ٢٣٦هـ/٨٥٠م) كان على سبيل المثال ينام على الأرض خلال شهر رمضان دون فراش^(٣٩). وكان البعض يعرفون عن كل نشاط اجتماعي عادي ليحافظوا على طهارة تقواهم. ويروى عن أحمد بن محمد بن رباب السالف الذكر، والمشهور بكرمه، أنه كان يصلي رمضان صائماً في بيت له قرب الجامع الكبير في قرطبة^(٤٠). ويروى عن محمد بن عمر بن لاية أنه لم يكن يخرج من مسكنه في رمضان إلا للصلاة في المسجد^(٤١). وكان البعض يغادر سكنه في رمضان إلى الحصون ليرابط هناك. وأول واقعة كهذه سجلت في وقت متأخر نسبياً، أي في النصف الأول من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي^(٤٢). عبر أن الاعتكاف في الرباط كتعبير عن التقوى كان شائعاً في مراحل مبكرة، ويمكن الافتراض أنه إذا لم يكن خيراً يمارسه البعض، فقد كان على الأقل إمكانية مفتوحة للبعض.

ومع أن المصادر التي بحوزتنا توفر لنا معلومات كثيرة عن احتمالات نهاية شهر رمضان، وخصوصاً تلك التي كانت تجري في القصر الملكي في قرطبة، لكنه من الصعب العثور على أية معلومات ذات علاقة بطقس الإفطار. وأغلب الظن أنه كان يتم إعداد وجبات فاخرة للإفطار. وتشير المصادر اللاحقة التي بحوزتنا حول الصبح في ذلك العهد أنه كان هناك أطباق طعام خاصة بـرمضان.

وتذكر المصادر واقعة لافتة للانتباه وتتصل بدفن حيد الله بن يحيى الذي توفي

(٣٧) ابن عدي المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج ٢، ص ٢٨٧، والنص يتعلق بالنصف الثاني من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي.

(٣٨) هياض، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٥٤.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٤٢.

(٤٠) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٩٠.

(٤١) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٥٦.

(٤٢) انظر مثلاً أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، كتاب الصلاة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم وعديتهم وفقهاتهم وأخبارهم، عني بمشره ومصححه وراجع أصله حرث المطار الحسيني، من تراث الأندلس، ٤، ٢ ج (القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٥)، رقم (٥٩١).

في رمضان عام ٢٩٨هـ/أيار/مايو ٩١١م. فيوم دفنه كان البحر شديداً وجموع المشيعين صغيرة لدرجة أن ابن عبيد الله وآخرين غيره اضطروا للإفطار ذلك اليوم كي يشاركوا في الحجازة^(٤٣)

٤ - الحج

ولا يكتمل هذا العرض المختصر للممارسة الدينية عند مسلمي الأندلس دون ذكر أي شيء عن الحج ورغم إقامتهم بعيداً عن مكة، فإنه من الأمور المثيرة للعجب عند كثيرين من المراقبين الحاليين ملاحظة العدد الكبير منهم الذين أدوا فريضة الحج، التي كانت تقتضي رحلة طويلة تستمر شهوراً أو سنوات. ومعلوماتنا في هذا الخصوص تأتي في أغلبها من مصادر السير التي لم تركز على الجانب الديني للشعبية بقدر ما ركزت على العلماء الذين التقى بهم الحجاج وتعلموا على أيديهم^(٤٤). وفي مرحلة لاحقة فقط أحدث المصادر تبرز لدينا شهادات بخصوص الأخيرة تسمح لنا بمصاحبة الحاج الأندلسي^(٤٥) في رحلته واكتساب فكرة عن المشاعر المتولدة عن الاحتفالات المرتبطة بالحج.

أم في الفترة مدار دراستنا، فإن أغلب ما نعرف يدور حول المصاعب المادية للرحلة. وحيث إن البحر كان الطريق الأكثر شيوعاً، فإن تخطيم السفن لم يكن شيئاً غير دوري، كما ووجه الحجاج بأخطار أخرى مثل هجمات القراصنة وقطاع الطرق وأهدهم مسلمين. وتنتحدث المصادر بخصوص الخطر الأخير عن التجربة التي مر بها سلامة بن أمية بن وديع الذي سافر إلى المشرق عام ٣٨٣هـ/٩٩٣م حيث أسره الروم إبان رحلة العودة وسجنوه سنين عدة^(٤٦). ورغم هذه المخاطر كلها، كان هناك العلماء الذين كانوا يقومون بالحج غير مرة. ومن الممكن أن دافع هذا التكرار تعبير عن تقوى شخصية قوية، أو كما في حالات أخرى الاتصال بالعلماء المشرقيين. وقد

(٤٣) عباس، ترتيب المراك وتقرير للملك لمرقة أعلام ملعب مالك، ج ٤، ص ٤٢٣

(٤٤) انظر Louis Molina, «Lugares de destino de los viajeros andaluces en el Tārī de

Ibn al-Farāḡī» vol. 1, pp. 585-610, and Manuela Marín «Los olemas de al-Andalus y sus maestros orientales» vol. 3, pp. 257-306, in: Marín, Avila and Molina, eds. *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*.

Muhammad Ibn Ahmad Ibn Jubayr *The Travels of Ibn Jubayr*, edited from a ms. in (٤٥)

the University Library of Leyden, by William Wright, 2nd ed. rev. by M. J. de Goeje. E. J. W. Gibb Memorial Series, vol. v (Leyden: E. J. Brill, London: Luzac, 1907).

(٤٦) ابن بشكوان، كتاب الصلاة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأديانهم،

روم (٥١٥)

سافر سعيد بن عثمان (ت ٣٧٢هـ/ ٩٨٣م) بصحبة والده في رحلته إلى الحجار عندما كان صبياً، ثم عاد بعد سنوات ليحج إلى مكة وليدوس على أيدي علمائها ذلك أنه لم يتمكن من حمل ذلك في رحلته الأولى^(٤٧).

ويمكننا الاستنتاج من هذا المثل أن الحج كان أيضاً مسألة عائلية. وتشير مصادرنا إلى عدد من الحالات سافر فيها الآباء والأبناء إلى المشرق، بل إن أسماء أئمة ترد أحياناً فصول أنجرت الرحلة رفقة زوجها إبراهيم بن إسماعيل القسري (ت ٣٦٦هـ/ ٩٧٦م) إلى المشرق، وكذلك راضية، وهي أمة سابقة لعبد الرحمن الثالث التي رافقت زوجها ليبيب العتي^(٤٨). غير أن المثال الأبرز في هذا المجال كان قيام ست ساء من عائلة بربرية واحدة من بني موسس بالحج إلى مكة. وأشهر هؤلاء الثلاثي أوردت مصادر السيرة أسماءهن هي أم الحسن بنت أبي لواء سليمان بن أصبح التي حجّت مرتين^(٤٩). ولا شك في أن هذه الحالة كانت استثنائية، ولا يفسرها سوى المكانة الاجتماعية البارزة لهذه العائلة البربرية وراثتها الذي مكن عدداً كبيراً من أعضائها من القيام بهذه الرحلة التي كانت مكلفة. وفي حالات أخرى، كان على العلماء ذوي المكانة الاجتماعية الأدنى العمل في مهن مختلفة خلال رحلة حجهم، أو إلى طلب مساعدة مالية من أصدقائهم الأكثر ثراء.

لقد تعاملت حتى الآن مع التعبيرات الدينية «العادية»، أي على أداء الشعائر الدينية وفق القواعد الأساسية للإسلام. وهناك بلا شك الكثير من الممارسات العريضة والاجتماعية اليومية الأخرى المتصلة بالدين، كما في حالات الولادة والختان والزواج، لكنها بحاجة إلى دراسة متكاملة. لكنني سأقوم الآن بالانتقال إلى مجال آخر وهو متابعة المواقف الدينية الفردية كما تتجلى في ممارسات أشخاص تطلق عليهم المصادر اسم الزهاد والعُباد.

ثانياً: مظاهر الزهد والتقوى

ترد في سيرة الكثير من العلماء الأندلسيين تعابير مترادفة مثل زاهد، هاد، ورع، ناسك، مُتَبَتِّل، حاشع، متقبض، أو عُجَاب الدعوة. وأكثر هذه التعابير وروداً

(٤٧) أبو الوليد عبد الله بن محمد بن الغزفي، التلويح علماء الأندلس، ثلثاء، المكتبة الأدبية ٢ (القاهرة)، الدار المصرية لتأليف والترجمة، ١٩٦٦، رقم (٩٠٦).

(٤٨) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الأبار، التكملة لكتاب الصلاة، تحقيق حريت المعمار الحسبي (القاهرة، ١٩٥٥)، رقم (٣٣٨)، وابن بشكوال، للصبر نفسه، رقم (١٥٣٤).

Maria Luisa Avila, «Las mujeres "sabías" en al-Andalus» in: María Jesús Viguera, (٤٩) ed., *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales* (Sevilla; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989), no. (92).

هي زاهد وعابد. وهذه الصفات تعبر نفسها عند متقبض التي توظف بتحديد أكثر ونعمي الاعتزل عن الناس وتجنب الاحتكاك بذوي المناصب العليا. أما التعبير «عجاب الدعاء» فيُستعمل فقط في حالات محددة، ويشير إلى أشخاص قادرين على سئلام استجابة من الله على ابتهاج موجه إليه.

وينصح من سير هؤلاء العلماء أن الذين وصفوا بالزهد لم يكونوا سوى مسلمين عاديين بأوا في حياتهم اليومية عن كل ما هو محرم^(٥٠). غير أنه من الممكن أن نلاحظ في فترة أسبق بكثير وجود أشكال من التقوى تتجاوز هذه الحدود الضيقة يمكن وصفها على الأقل بالتسك.

إن هذه التعبيرات المتقدمة عن التقوى تستند إلى أداء الشعائر الدينية الواجبة من كل مسلم، غير أن الزاهد كان يميز نفسه عن بقية أبناء ملته بالإكثار من أداؤها. ففي القرن الثالث لهجري/ التاسع الميلادي نجد أمثلة على زهاد كانوا يصلون باستمرار كيحيى بن قاسم بن هلال (المتوفى عام ٢٧٢هـ/ ٨٨٥م أو ٢٩٧هـ/ ٩٠٩ - ٩١٠م)، الذي لم يكن يغادر المسجد سوى للنوم في بيته^(٥١) وكانت النلاوة المستمرة للقرآن وتريد الذكر من الممارسات المألوفة لدى العلماء الأتقياء من أمثال إبراهيم بن محمد ابن باز (ت ٢٧٤هـ/ ٨٨٧م)، الذي كان يتلو الآيات الكريمة في كل مناسبة وسواء أكان ماشياً أو جالساً أو أثناء العمل. لقد كان يتلو الآيات الكريمة في أية مناسبة مرتين في كل يوم. وحتى في فرائضه كان إبراهيم يتلو القرآن^(٥٢). ويتم تركيز أكبر على الدور المركزي للصلاة في الزهد الإسلامي (بالإضافة إلى تلاوة القرآن) على ممارسات لتقوى الإسلامية، التي استمرت حتى القرن اللاحق.

وكان الصوم في شهر رمضان إضافة إلى الأشهر الأخرى، من الخصال المحمودة في الزهادين. وكان أبو الأجنس (الذي عاش أيام ملك الحكم الأول بين عام ١٨٠هـ/ ٧٩٦م و ٢٠٦هـ/ ٨٢٢م) يتناول ثلاث وجبات فقط كل سبعة أيام في شهر رمضان^(٥٣) ولم يكن من غير المؤلف أن يصوم علماء أتقياء شهوراً أخرى بالإضافة إلى شهر رمضان. وكان من يقوم بهذا يطلق عليه صوام. وتسجل المصادر أمثلة عن حالات يحسان تفوق كل مألوف كالتي قام بها سعيد بن عمران بن مشرف (ت ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م)، الذي وزع القسم الأكبر من ممتلكاته التي ورثها عن والده

(٥٠) انظر L. Künberg, «What is Meant by Zuhd?» *Studia Islamica*, vol. 61 (1985), pp. 27-44, and Marin, «The Early Development of Zuhd in al-Andalus».

(٥١) عيوض، ترتيب الثوار وتقريب لملك لمرة أحلام ملحق ملك، ج ١، ص ٢٢٨.

(٥٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٦.

(٥٣) ابن القرضي، تلويح علماء الأندلس، رقم (٩٠٩).

التاجر الثري على المعراء قبل توجهه للحج^(٥٤).

غير أن التعبير عن شدة المشاعر الدينية لم يكن مقتصرأ على الممارسات الشعائرية. فكثير من الرهاد كانوا يعبرون عن العواطف التي تنتابهم أثناء لصلاة أو سماع تلاوة القرآن بالكاء، كما كان شائعاً بينهم القيام بأعمال تتضمن درجة كبيرة من لتواضع كأن يحملوا خرمهم بأنفسهم إلى القرن العام، رغم أنه كان من المتعارف عليه أن تلك مهمة الخدم. وكان عبد الله بن الحسين بن عاصم (ت ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م) الذي رغم عدم حاجته، لم يمتط ركوبة قط مفضلاً السير حافياً في أرقه السوق المليئة بالأوساح^(٥٥).

ويظهر «مجاب الدعوة» في مصادر السير والتأريخ مختلفاً بعض الشيء عما ذكرناه للتو، ذلك أن كون دعوته مستجابة يميزه عن بقية الانتقياء والورعين الذين كرسوا أنفسهم للدين، رغم أنه واحد منهم، ويحوّله إلى وصيـط بين الله والإنسان قادر على عمل المعجزات والمعجائب.

ولا تسجل المصادر الأندلسية الكثير من المعجزات والكرامات، وما يرد منها في المرحلة السابقة للقرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، يتعلق بكرامات عدد قليل من العلماء البارزين مثل ابن بار، يحيى بن قاسم بن هلال، بقي بن مخلد، ومحمد بن وضاح الذي سبق ذكره^(٥٦). ويظهر في قصص هؤلاء شبه واضح بقصص انتشرت في المشرق، وربما تكون قد انتقلت إلى الأندلس وحوّرت فيها في مرحلة لاحقة. وخلال القرن ذاته، دخل تراث الزهد المشرقي إلى الأندلس. وفي هذه لفترة قام محمد بن وضاح بأولى رحلاته إلى المشرق بحثاً عن هذا التراث^(٥٧). غير أن الأندلس كان لديها أيضاً تراثها المحلي في هذا الخصوص، وهو تراث متفرق حفظته مصادر تتعلق بمسائل أخرى. وتظهر بعض قصص هذه الكرامات في إشارة قصيرة لدى التحريف ببعض الرهاد الذين أموا المصلين في صلوات الاستسقاء. ومن الحالات المثيرة للاهتمام في هذا الخصوص قيام «مجاب الدعوة» بمساعدة من حق بهم ظلم. فهو يظهر في هذه الحالات كشخص يلجأ إليه الناس الذين يعانون الشدائد وخصوصاً

(٥٤) Marín, «Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961)», no (558).

(٥٥) «مجلد منه»، رقم (٧١٣).

(٥٦) انظر دراسة لهذه السيرات في مقعني لؤلؤة ابن بشكوال، كتاب المتقين بالله تعالى عند

الهمات والحاجات

(٥٧) انظر Ibn Waḡḡāh. *Tratado contra las innovaciones*, introductory study of M I

Pierro, p 15

أولئك الذين تعرضوا لظلم الأقوياء.

في فترة حكم الحكم طلب الناس من عبد الله بن المغلس الذي كان «مجاوب الدعوة» أن يسترل غضب الله على بني سلامة حكام ولايات الأندلس الحدودية العليا، اندين أوقعوا بهم كل أشكال الظلم. ففي البداية رفض عبد الله، غير أنه وبعد أن شاهد بنفسه ظلماً لا يطاق^(٥٨)، دعا الله إلى أن يغير الحال. وعندما حصلت ثورة أطاحت بحكم بني سلامة، اعتبر الناس ذلك استجابة لدعاء عبد الله^(٥٩).

وتسجل واقعة في مرحلة لاحقة^(٦٠) تدخل أحد «مجاوبي الدعوة» ضد ظالمين لم يكونوا ذوي سلطة سياسية بل من الفقهاء. فقد حدث أن تعرض رجل اسمه ابن صيقل لضغوط وتهديدات كي يقبل بيع منزله إلى إبراهيم بن عيسى بن حيوية، وهو من عائلة من العلماء في قرطبة، فرفض ثم لجأ إلى زاهد اسمه الشيب، الذي قضى انليل مع زاهد آخر اسمه حسان في الصلاة وترديد اسم الجلالة. وفي اليوم التالي عثر على ابن حيوية ميتاً في منزله.

والرسالة الخلفية في هاتين الحكايتين واضحة، وهي وجوب معارضة الشر بسلوك المثالي، كما جعل الشر مساوياً للاهتمامات الدنيوية. وليس من الغريب تلتمس ميث إلى الانقباض (الانكفاء) لدى الرهاد بدفعهم إلى تجنب أي احتكاك مع ذوي السلطان ومع كل من له علاقة بالسلطة السياسية. ويمكن ملاحظة تكرار هذا الحافز في كثير من سير هؤلاء.

إن هذه الحكايات كلها ترتبط بتقليد إسلامي عريق اشتغلت به حكايات مشابهة في المشرق. وهذا التقليد القائم على إعطاء أمثلة يستهدف تقديم نماذج أخلاقية من البشر يؤكد فضائل الممارسة الدينية. كما أن للنموذج الروحي الذي تعرضه هذه النصوص قيمة اجتماعية - حيث إن العابد الذي يقوم بدور الوسيط مع الله، يساهم أيضاً في تقديم الصورة المثلى لما يجب أن يكون عليه الحال إذا ما وقع ظلم. ومن جهة ثانية، فإن بعض هؤلاء الناسكين يمثلون بتقواهم وطريقة حياتهم تحدياً للذين يمارسون الإسلام بطريقة عابرة، كذلك للذين ينحسرون في الأمور الدنيوية مثل الكثير من الفقهاء. ولهذا عندما بلغت تقوى هؤلاء الساك أبعاداً محددة، وجد رجال

(٥٨) بيت كان سائراً على ضفاف النهر، رأى شخصاً من بني سلمى مصطحباً حادماً كان يحمل باراً وقد أمر الخادم بإطلاق الباز نحو امرأة كانت تنزل ابناً في النهر. وقد عرق كلاهما

(٥٩) ———: *Manuela Maria, Individuo y sociedad en al-Andalus* (Madrid, Editorial

MAPFRE, 1992), para. 2.2.1

(٦٠) ابن شكريال، كتاب المستفيين بالله تعالى عند المهمات والحاجات، رقم (٧٧)

الدين أنفسهم مضطرين إلى مواجهتها ووضعوا حدوداً لهذه التعبيرات، يبالغ فيها^(٦١) ويمكن ملاحظة حالة مبكرة لعدم الثقة هذه في نصوص عن سيرة يُمن بن ررق، وهو ناسك من مدينة تطيلة الواقعة في منطقة الحدود الشمالية^(٦٢) وقد عاش ابن ررق حياة تقشف، غير أنه عندما أراد إعطاء الزكاة مد يده تحت المهرش البسيط الذي كان ينام عليه وأخرج مالا من معين لا يكاد ينصب. ويضاف إلى هذه الرواية لمعجزة قصة حلم أثناء شبابه المبكر؛ فقد رأى نفسه وقد وضع قفل بحاسي عن نفسه وبيده مفتاح ذهبي فتحه به.

ومع أن قصة هذا الحلم تبدو استثنائية في هذه المرحلة المبكرة، ورغم عدم وجود أي تفسير لمعناها المحتمل، فإنها توحي بنوع من الاطلاع الصوفي على عالم أسرار الدين. وقد ألف ابن ررق كتاباً بعنوان كتاب الزهد هوجم بشدة من قبل العلماء الأندلسيين ولقبروانيين الذين رأوا في كتابه شخصاً ذا أفكار شريرة. وقد فقد هذا العمل، لكننا نعرف أن ناسكاً من شمال إفريقيا اسمه جُشاس نشره في مدريد في النصف الأول من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي^(٦٣).

ويصعب علينا بسبب قلة المعلومات معرفة أسباب الاعتراض عن كتاب ابن ررق، إلا أنه يمكن الافتراض أنها لا تتعلق بممارسة التزهد المسجلة في كتاب سيرته الذاتية. ومن ناحية ثانية، فقد كان الدحول الصوفي إلى عالم الدين شيئاً جديداً في هذه المرحلة، وكان يعتبر في أغلب الظن أمراً خطيراً، حتى في نظر العلماء الأتقياء. وقد ورد تعبير «صوفي» لأول مرة في سيرة حياة عبد الله بن نصر (ت ٣١٥هـ/ ٩٢٧م)^(٦٤). وبعد سنوات عديدة (أي في عام ٣١٩هـ/ ٩٣١م) توفي محمد بن عبد الله بن مسرة^(٦٥) أحد العلماء البارزين في تطور الفكر الديني في الأندلس. وقد

(٦١) لقد بحثت في مختلف آراء الفقهاء بخصوص مسألة رجل اتهم بإرعاع جيرانه بصوالة البلية في كتاب Manuela Marin, «Law and Piety: A Cordovan Farwa», *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, vol. 17 (1990), pp. 129-136.

(٦٢) تاريخ وفاته غير محدد. وربما كان قد عاش قرب نهاية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. نظر Makkī, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, p. 157.

(٦٣) Manuela Marin, «Núcleos urbanos y actividad cultural en la Marca Media», paper presented at: *Actas del Coloquio «La Fundación de Madrid»* (Madrid, in Press), p. 12.

(٦٤) Marin, «Nómuna de sabios de al-Andalus (93-350/711-961)», no. (838).

(٦٥) Miguel Asín Palacios, *Abenmusa y su escuela; orígenes de la filosofía hispano-musulmana* (Madrid: Imprenta Ibérica, 1914), and María Isabel Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, *Cuadernos de Islamología*, 1 (Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987), pp. 113-118.

تعرضت آراؤه بعد وفاته لحملة من الهجوم. ومع أننا لا نعرف الكثير عن أفكاره لأن أكثر كتاباته فقد، إلا أنه يمكن ملاحظة محتوى صوفي قوي في آثاره اقلية التي في حيرتنا

ويمكننا الافتراض أن للصوفية بدأت تزدهر في الأندلس في الفترة الواقعة بين السوت الأخيرة من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي والصف الثاني من لقرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وعلى الرغم من ندرة المواد التي بين أيدينا، فإن بحقدوريا ملاحظة بعض النقاط المشتركة بينها وأولها تحفظ للنصوص الخاصة بالوقائع ذات الطبيعة الخارقة، ثم قلة التفاصيل المتعلقة بكيفية حدوث الكرامات. وعندما كانت قصص من هذا النوع تروى من جديد، فإن أصلها غالباً ما يكون مشرقياً، كأن يكون أبطالها الرئيسيون مشرقين، أو - في حالة كونهم أندلسيين - أن تكون الأحداث الخارقة التي وقعت لهم جرت عندما كانوا في المشرق. وهذا يدل على أن الممارسة الدينية في الأندلس - كما هو الحال في بقية المجالات الفكرية - تفتت وتشتت تراثاً استورد من المراكز الرئيسية للإسلام. وعملية التكيف هذه لم تتم دون مصاعب ومقاومة، لكنها وبدءاً من الصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي أخذت تنتج أشكالها الأصلية الخاصة بها. ويمكن ملاحظة عملية التطور هذه في سيرة أبي وهب الزاهد (ت ٣٤٤هـ/ ٩٥٥م)^(٦٦).

فقد عاش أبو وهب الزاهد، وهو من أصل مشرقى غير محدد، في قرطبة، حياة تتسم بدرجة عالية من التقوى وفي البداية اعتبره الناس مجنوناً، بل وتعرض لأعتداءات بدنية من البعض. غير أنهم قبلوه بالتدريج ووقروه. وعند وفاته شيع جدرته حشد كبير. وتورد المصادر التي في متناولنا أشعار رهد منسوبة له بينها ثلاثة أبيات ذات طبيعة صوفية:

يا عاذلي أنت به جاهل	دعني به لست بمغبوب
أما نراي أبداً والها	فيه كمسحور ومغشوب
أحسن ما أسمع في حبه	وصفي بسمم غشيل ومجنون

الخلاصة

كان غرض هذا البحث عرض الممارسات الدينية العادية لمسلمي الأندلس إضافة إلى الانجاءات الترهذية التي بدأت تنتشر منذ وقت مبكر. فتحصل حصل في عصرنا هذا

Manuela Maria, «Un nuevo texto de Ibn Baṣṣarī: *Ajīb al-Waḥī*,» *Al-Qantara*, (٦٦)

vol. 10 (1989), pp. 385-403.

المسلم بل لأدوية إلى نسيان الدور المركزي الذي لعبه الدين في حياة الشعوب في فترات تاريخية سابقة، ومقدار تجليه وتأثيره في هويتهم الثقافية. وفي حالة الأندلس، فإن دراسة الإسلام كدين مُعاش تكتسب أهمية كبرى لأنها تتعلق بمجتمع مسلم بأعليته يوجد على تخوم العالم المسيحي.

المراجع

١ - العربية

ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. التكملة لكتاب الصلة. تحقيق عزت العطار الحسيني. القاهرة، ١٩٥٥.

ابن بشكول، أبو القاسم خلف بن عبد الملك. كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم. عني بشره وصححه وراجع أصله عزت العطار الحسيني. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٥. ٢ ج. (من تراث الأندلس؛ ٤)

_____. كتاب المستغِيثين بالله تعالى ضد المهملات والحاجات. دراسة وتحقيق مانويلا مارين. مدريد: المجلس الأهل للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، ١٩٩١. (المصادر الأندلسية؛ ٨)

بن حيان، أبو مروان حيان بن حلف الملقب في أخبار بلاد الأندلس. تحقيق عبد الرحمن علي الحجي. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٥.

_____. الملقب من أبناء أهل الأندلس. تحقيق م. ع. مكّي. بيروت، ١٩٧٣.

_____. تحقيق ب. شليطاء، ف. كوريتي وم. صبح. مدريد، ١٩٧٩.

بن عداري المراكشي، أبو عبد الله محمد. البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب. تحقيق ومراجعة ج. م. كولان وإ. ليقي بروفسال. ليدن: بريل، ١٩٤٨ - ١٩٥١. ٣ ج

بن العرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمد. تاريخ علماء الأندلس [القاهرة]، صدر المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦. (تراث المكتبة الأندلسية؛ ٢)

الحشسي، أبو عبد الله محمد بن الحارث. قضاة قرطبة. تحقيق وترجمة ح. ريباه. مدريد، ١٩١٤.

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. *الدعاء المأثور وآدابه وما يجب على الداعي اتباعه واجتنابه* تحقيق محمد رضوان الداية. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٨٨.

عباس، أبو الفضل عياض بن موسى. *ترتيب للذكار وتقريب المسالك لمعرفة أهلام مذهب مالك*. الرباط، ١٩٦٥ - ١٩٨١.

٢ - الأجنبية

Books

Asín Palacios, Miguel. *Abenmasarra y su escuela; origenes de la filosofía hispano-musulmana* Madrid: Imprenta Ibérica, 1914

Avila, María Luisa. «Las mujeres "sabias" en al-Andalus.» in. Maria Jesús Viguera (ed.). *La Mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Sevilla, Madrid Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

Bulliet, Richard W. *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

Fierro, Maria Isabel. *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987. (Cuadernos de Islamología, 1)

Graham, W. A. «Islam in the Mirror of Ritual.» in. Richard G. Hovannisian and Speros Vryonis (eds.). *Islam's Understanding of Itself*. Malibu, CA: Undena Publications, 1983.

Al-Himyari, Abū Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd al-Mun'im. *La Peninsule ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb arrawḍ al-mi'tār fī ḥabar al-aḳṭār d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyari*. Texte arabe des notices relatives à l'Espagne, au Portugal et au sud-ouest de la France, publié avec une introduction, un repertoire analytique, une traduction annotée, un glossaire et une carte, par Evariste Lévi-Provençal. Leyde: E. J. Brill, 1938 (Publications de la «Fondation de Goeje»; no. xii)

Ibn al-Faradī, Abū'l-Walīd 'Abd Allāh Ibn Muḥammad. *Historia virorum doctorum Andalusiae* (Dictionarium biographicum) ad fidem codicis Tunicensis arabice nunc primum edidit indicibus additis, Franciscus Codera. Matriti: In typographia La Cuirnalda, 1891-1892 2 vols (Bibliotheca arabico-hispana; t. 7-8)

Ibn Ḥabīb, 'Abd al Malik. *Ta'rikh*. Edited by J. Aguadé. Madrid, 1991.

Ibn Hayyān. *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II* Translated by Emilio García Gómez. Madrid, 1967.

- *Al-Muqtabas min anba' ahl al-Andalus*. Translated by M. J. Viguera and F. Corriente. Saragossa, 1981.
- Ibn Jubayr, Muḥammad Ibn Aḥmad. *The Travels of Ibn Jubair*. Edited from a ms. in the University Library of Leyden, by William Wright. 2nd ed. rev. by M. J. de Goeje. Leyden: E. J. Brill; London: Luzac, 1907 (E. J. W. Gibb Memorial Series; vol. v)
- Ibn al-Qūṭiyah, Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Umar. *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés seguida de fragmentos históricos de Abencotaiba*. Traducción de Don Julián Ribera. Madrid: Tipografía de la «Revista de archivos», 1926. (Real academia de la historia, Colección de obras arábigas de historia y geografía; tomo 2)
- Ibn Waddāh, Abū 'Abd Allāh Muḥammad. *Tratado contra las innovaciones*. Edited and translated by María Isabel Fierro. Madrid, 1988.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Koran, Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Tokyo. Keio Instituto of Cultural and Linguistic Studies, 1964. (Studies in the Humanities and Social Relations; v. 5)
- Makki, Maḥmūd 'Alī. *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*. [Madrid]: Impr. del Instituto de Estudios Islámicos, [1968]
- Marín, Manuela. *Individuo y sociedad en al-Andalus*. Madrid. Editorial MAPFRE, 1992.
- . «Los ulemas de al-Andalus y sus maestros orientales» in: Manuela Marín, María Luisa Avila and Luis Molina (eds.). *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988-1994.
- . «Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961).» in: Manuela Marín, María Luisa Avila and Luis Molina (eds.). *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988-1994.
- Molina, Luis. «Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'rif* de Ibn al-Faraḍī» in: Manuela Marín, María Luisa Avila and Luis Molina (eds.). *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988-1994
- Monroe, James T. *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*. Leiden: E. J. Brill, 1970.
- Piamenta, Moshe. *Islam in Everyday Arabic Speech*. Leiden. E. J. Brill, 1979

Periodicals

- Avila, María Luisa. «Nuevos datos para la biografía de Baqī b. Majlad.» *Al-Qanṣara*: vol. 6, 1985.
- Ayoub, M. «Thanksgiving and Praise in the Qur'ān and in Muslim Piety» *Islamochristiana*: vol. 15, 1989.
- Fierro, María Isabel. «The Introduction of *Ḥadīth* in al-Andalus (2nd/8th - 3rd/9th Centuries).» *Der Islam*: vol. 66, no. 1, 1989.
- . «La Polémique à propos de *raf' al-yadayn fī 'l-ṣalāt* dans al-Andalus.» *Studia Islamica*: vol. 65, 1987.
- Granja, Fernando de la. «Fiestas cristianas en al Andalus (Materiales para su estudio). I. *Al-Durr al-munazzam de al-'Azafī*.» *Al-Andalus*: vol. 34, 1969.
- . «Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio). II: Textos de al-Ṭurṭuṣī, al-cadi 'Iyāḍ y Wanṣarīsī.» *Al-Andalus*: vol. 35, 1970.
- Kinberg, L. «What is Meant by *Zuhd*?» *Studia Islamica*: vol. 61, 1985.
- Marín, Manuela. «Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del *ḥadīth* en al-Andalus.» *Al-Qanṣara*: vol. 1, 1980.
- . «Law and Piety: A Cordovan *Fatwā*.» *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*: vol. 17, 1990.
- . «Un nuevo texto de Ibn Baṣkuwāl. *Ajḍār Abī Wahb*.» *Al-Qanṣara*: vol. 10, 1989.
- . «Una familia de ulemas cordobeses. Los Banū Abī 'Isā.» *Al-Qanṣara*: vol. 6, 1985.
- Torres Balbás, Leopoldo. «*Muṣallā* y *ṣarḥa*» en las ciudades hispanomusulmanas.» *Al-Andalus*: vol. 13, 1948.

Conferences

- Marín, Manuela. «The Early Development of *Zuhd* in al-Andalus.» Paper presented at *Proceedings of the 15th Conference of the U.E.A.I.* Utrecht, in Press.
- «Núcleos urbanos y actividad cultural en la Marca Media.» Paper presented at *Actas del Coloquio «La Fundación de Madrid»* Madrid, in Press.

الزندقة والبدع في الأندلس

ماريا ايزابيل فيرو (*)

أولاً: الأندلس بلا زندقة ومبتدعين: الصورة

في نص يعود تاريخه إلى القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، يورد المؤلف عدداً من فضائل الأندلس بينها أنه قلما ظهرت فيها طائفة مبتدعة أو فرقة مشبّهة، وأن ما ظهر منها لم يستمر طويلاً^(١)، ويشير مؤلف النص، انفعثر الأندلسي (ت ٧٢٣هـ/١٣٢٣م) إلى أنه عندما كان يظهر شخص من هذه الفرق، كان الله ينجي البلاد منه بإهلاكه أو تدميره كما حدث مع ابن أحلى في لورقة وسفزازي في مالقة والصغار في ألمرية. ويضيف برواية الحميدي (ت ٤٨٨هـ/١٠٩٥م) أن لأئمة كانوا يذكرون دوماً على منابر المساجد أسماء صحابة النبي باحترام كبير، وهذا يعني ببساطة أن الأندلس خلت دوماً عن التشيع^(٢).

وفي كتابه رسالة في فضائل أهل الأندلس الموضوع قبل عام ٤٢٦هـ/١٠٣٥م، يقول شيخ الحميدي ابن حزم (ت ٤٥٦هـ/١٠٦٤م) أن الخدل حول المسائل المختلف

(*) ماريا ايزابيل فيرو (Maria Isabel Fierro) - أستاذة باعثة في قسم اللغة العربية في معهد لغة اللغة التاريخي في المجلس الأعلى للبحوث العلمية في مدريد.

قام بترجمة هذا الفصل يحقوب دولي

(١) _____ Maria Isabel Fierro and S. Fagura, «Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre al-Andalus», *Sham al-Andalus*, vol. 7 (1990), nos. (14) and (13).

(٢) لم يشر الحميدي ولا الفجار لحقيقة أن عمر بن حصون مارس إبان تعامله مع العاطميين طريقة الشيعة بسادة لتبصلة والتي تضمنت تجريد الخليفة الأول من الأهلية. انظر Maria Isabel Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Cuadernos de Islamología, 1 (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987), pp. 122-123.

عليها في الأندلس لم يكن حاداً «ولم تتجاذب فيها الخصوم ولا اختلفت فيها النحل»^(٣) وم يذكر بجلد ابن حزم عندما وضع رسالته أنه سيعتبر مبتدعاً. غير أن ابن حزم يعود إلى تقديم صورة مختلفة عن الأندلس في عمله اللاحق كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل الذي يذكر فيه وجود خوارج ومعتزلة ومرجئة (أشعريين) وصوفييين في الأندلس، ويقول إنه يرغب على وجه الخصوص في دحض أفكار الغنيتين الأخيرتين كما يشير إلى وجود متشككين في الأندلس ينكرون وجود الله وانسبوة، ويقولون «بتكذيب الأدلة»، قاصدين استحالة البرهنة على حقيقة وجود الله والأنبياء أو صحة أي دين^(٤).

وتختلف هذه الصورة عن تلك التي طرحها للأندلس كاتب مشرقي في القرن الرابع الهجري/ لعاشر الميلادي هو المقدسي الذي قال لدى حديثه عن المذهب في الأندلس «أهلها كانوا يتبعون المذهب المالكي فحسب ويقرأون القرآن على طريقة نافع، وأنهم كانوا يرفعون أصهم لا يعرفون سوى القرآن وموطأ مالك». كما قال المقدسي إنهم إذا عثروا على شافعي أو حنفي كانوا يطردونه، وإذا أمسكوا بأحد المعتزلة أو الشيعة كانوا أحياناً يقتلونه»^(٥).

ويقدم نص المقدسي هذا عصاراً ذا أهمية كبيرة في تشكيل صورة الأندلس قبله بلا فرق بوصفه قلعة للمذهب المالكي فحسب، هذه الصورة التي يقدمها هذا الجغرافي لمشرقي، كان أتباع المذهب المالكي يحولون دون نشوء أي منافسة من المذاهب الأخرى بطرد أتباعها من بلادهم، وكانوا يتحفظون من إمكانية ظهور النحل والفرق بإهلاك من يدعو إليها.

كان المذهب المالكي هو السائد فعلاً في إسلام الأندلس. وقصة دخوله إليها ثم

(٣) انظر نص الرسالة العربي في أبو العباس أحمد بن محمد بن حزم، رسالة في مسائل أهل الأندلس، في أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، نفع الطبيب من خص الأندلس الرطب، تحقيق إحسان عباس، ج ٨، بيروت: دار صادر، (١٩٦٨)، ج ٢، ص ١٧٦، الترجمة الفرنسية بقلم C Pellat, «Ibn Hazm, bibliographie et apologiste de l'Espagne musulmane», *Al-Andalus*, vol. 19 (1954), p. 90.

(٤) حول الرسالة في الأندلس إيان فترة ملوك الطوائف، انظر: Maria Isabel Fierro, «Religion», in: Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España fundada, dirigida por J. Ma Jover Zamora, devoted to Los Reinos de Taifas, desde comienzos del s. XI hasta la conquista almorávide* (in preparation), vol. 8, section 6.

(٥) أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق م ج دو عوي، ط ٢ (لندن: مطبعة بريل، ١٩٠٦)، ص ٢٣٦. وقد أوضحت في كتابي اشارة إليه سابقاً أن آراء المقدسي تأثرت بالأوضاع التي كانت قائمة في الأندلس إبان عصر النصور بن أبي عامر (٢٦٦هـ، ٩٧٧م - ٣٩٢هـ/١٠٠٢م) انظر: Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, p. 176.

تشره فيها وهيئته عليها معروفة وأوردها العديد من الكتاب^(٦). وكانت مراحلها الرئيسية على النحو التالي: في البداية اتبع الأندلسيون مذهب الأوراعي (ت ١٥٧هـ/ ٧٧٤م) وذلك بفعل الوجود الشامي القوي في الأندلس قبل أن يدخل طلبة العلم الأندلسيون إليها تعاليم مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ/ ٧٩٥م) التي تعرفوا عليها من شخصياً خلال رحلاتهم في سبيل العلم إلى المدينة المنورة. وكان يحيى بن يحيى الليثي (٢٣٤هـ/ ٨٤٨م) أبرز أتباع مالك في الأندلس. وقد حظيت روايته للموطأ بدرجة عالية من الثقة لدى المسلمين في المغرب.

ثم تتلمذت أجيال لاحقة من العلماء الأندلسيين على أيدي أتباع مالك من المصريين وأهل المدينة. ونم جمع روايات كل هؤلاء في مصنفات للمنفذ المالكي مثل الواضحة لعبد الملك بن حبيب (ت ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م) والمستخرجة للعتبي (ت ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م). وقد شككت هذه المصنفات، إلى جانب المنقولة لإسحاق^(٧) الأهمال الرئيسية للمالكية في الأندلس. وإلى جانب أتباع الأندلسيين مذهب مالك، فقد بنجروا مالكا^(٨) وعظموه، رغم أنهم لم يكونوا متمسكين بشكل صارم بتعاليمه القائلة عن الرأي التي جمعها في الموطأ، بل كانوا غالباً ما يفصلون رأي تلاميذه وبالأخص رأي إسحاق^(٩). ويتضح ذلك في وصف المصادر الأندلسية للمالكية بأنهم «أهل/ أصحاب الرأي»^(١٠) الذين رفضوا الاعتماد على الحديث.

(٦) انظر دراسات كل من: Evariste Lévi-Provençal، José López Orúz، Isaac Goldziher.

Maria Isabel Fierro، J. Aguade، Mahmūd 'Alī Makki، Hussain Monés، Hady Roger Idris المذكورة في قائمة المراجع.

(٧) انظر: Miklos Muranyi، *Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur*, Studien zum Islamischen Recht, Bd. 1 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1984).

J. M. Fórneas، «Datos para un estudio de la Mudawwana de Sahnún en al-Andalus» paper presented at *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1983), pp. 93-118, and Miklos Muranyi، «Notas sobre la transmisión escrita de la Mudawwana en Ifriqiya según algunos manuscritos recientemente descubiertos (Qairawān: Muzellaneen III)» *Al-Qantara*, vol. 10 (1989), pp. 215-231.

(٨) انظر: Abdel Magid Turki، «La Vénération pour Mālik et la physiognomie du malikisme andalou» *Studia Islamica*, vol. 33 (1971), pp. 41-65.

(٩) انظر مثيل بالعلاقة في: Maria Isabel Fierro، «La Poétique à propos de *raf al-yadayn* et *al-ḥakamāt* dans al-Andalus» *Studia Islamica*, vol. 65 (1987), pp. 69-90, and «Los Mālikies de al-Andalus y los dos árbitros (*al-ḥakamāt*)» *Al-Qantara*, vol. 6 (1985), pp. 79-102.

(١٠) حول مسألة العامة المرتبطة بالرأي في المالكية، انظر: R. Brunschwig،

«médiévals autour du rite de Mālik» *Al-Andalus*, vol. 15 (1950), pp. 321-368.

ورغم تعدد التفسيرات لأسباب انتشار المذهب المالكي^(١١) في الأندلس، إلا أن أكثرها إقناعاً تلك التي تشير إلى العامل الجغرافي. فخلال سفراتهم في طلب العلم، أو للحج، خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين/ الثامن والتاسع الميلاديين كان الأندلسيون يتلقون العلم في أماكن سبق وانتشر فيها المذهب المالكي كإفريقية ومصر. كما كان كثير منهم يذهب إلى المدينة المنورة. وفي المقابل، قلما كانوا يذهبون إلى العراق حيث كان مذهب أبي حنيفة سائداً^(١٢).

غير أنه إذا كان العامل الجغرافي ذا أهمية حاسمة في دخول المالكية وانتشارها، فإن سيادتها في الأندلس تعود أساساً إلى أسباب سياسية. ففي عامي ١٨٩ و ٢٠٢ هـ/ ٨٠٥ و ٨١٨ م ثار أهل قرطبة ضد الحكم بن هشام الأموي (١٨٠ هـ/ ٧٩٦ م - ٢٠٦ هـ/ ٨٢٢ م)، وشارك في الثورة عدد من فقهاء المالكية. ومع أن الأمير الأموي تمكن في النهاية من القضاء على المتمردين، إلا أنه أدرك أنه لن يتمكن في ما بعد من السيطرة على أي تفجر لاحق لشاعر السُّحط على سياساته دون دعم من الفقهاء. وعندما خلع في الحكم عبد الرحمن الثاني (٢٠٦ هـ/ ٨٢٢ م - ٢٣٨ هـ/ ٨٥٢ م)، تعلم هذا الأمير الدرس جيداً، ولمكن بعد سعي من تأمين دعم الفقهاء له. وكما كان الحال مع فقهاء المذهب المختلفة في مناطق أخرى من العالم الإسلامي^(١٣) سعى فقهاء المالكية في الأندلس إلى ضمان الهدوء مقابل الاعتراف بهم حماة للشريعة. غير أنه في عهد محمد (٢٣٨ هـ/ ٨٥٢ م - ٢٧٣ هـ/ ٨٨٦ م) الذي حلف عبد الرحمن الثاني، تعرضت هيمنة أهل الرأي

وحرر استخدام المصطلح (الرأي) في المصادر الأندلسية، انظر Dominique Urvoý, *Le Monde des ulémas andalous du V^e/XI^e au VII^e/XIII^e siècle: Etude sociologique* (Genève: Droz, 1978), appendice.

(١١) بطرس J. Aguadé, «Some Remarks about Sectarian Movements in al-Andalus», *Studia Islamica*, vol. 64 (1986), pp. 54-62, and Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, pp. 33-37.

(١٢) انظر النسيبة المثوية في Luis Molina, «Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el Ta'rif de Ibn al-Farāḡi», in: Manuela Marín, María Luisa Avila and Luis Molina, eds., *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, 6 vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Árabes, 1988-1994), vol. 1, pp. 585-610.

(١٣) اسطر M. Lapidus, «The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 6 (1975), pp. 363-385, and M. Cook, «Activism and Quietism in Islam: The Case of the Early Murabbits», in: Alexander S. Cudsi and Ali E. Hilal Dessouki, eds., *Islam and Power* (London: Croom Helm, 1981), pp. 15-23.

المالكية إلى تحد كبير نشأ عن تنامي أهمية أهل الحديث وتأثير المذهب الشافعي.

وقد أرجع اللاحقون الفصل إلى عبد الملك بن حبيب المذكور أعلاه كأحد العقهاء الذين أدخلوا مذهب مالك إلى الأندلس، في أنه كان أيضاً أول من أدخل الحديث إليها. (أما قول البعض إن صمصع بن سلام ومعاوية بن صالح، واللذين توفيا أواخر القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي قاما بذلك أيضاً، فلا تسده الأدلة المتوافرة)^(١٤). غير أن الأحاديث النبوية التي أدخلها ابن حبيب كانت هي أسمى الحديث القديم، ولأنها لم تنف بالمطالبات لعلم الحديث، فقد تعرضت لانتقادات السلفيين اللاحقين الذين رفضوها.

وكان بقي بن مخلد (ت ٢٧٦هـ/٨٨٩م) ومحمد بن وضاح (ت ٢٨٧هـ/٩٠٠م)^(١٥) من أبرز الذين أدخلوا الحديث إلى الأندلس في المرحلة لثانية ويعود إلى هذين العامين لتلميذ علي يد علماء من العراق، الفصل في إدخال علم الحديث إلى الأندلس وليس فقط نقل أحاديث نبوية إليها فقبلهما كان ينظر إلى العقه على أنه موضوع منفصل ومختلف عن الحديث. والمصادر المتوافرة تذكر العلماء الذين أدخلوا العقه، (وبالأساس العقه المالكي)، على أنهم من الحديثين.

وأدت عملية إضافة الحديث بوصفه نظاماً متكاملاً من المواد لشرعية للحكم المحدود من الأحاديث الموجودة في المؤلفات المالكية، إلى إثارة معارضة مالكية الأندلس، وذلك لما تمثله من تهديد لتعاليمهم العقائدية وللممارسة الشرعية السائدة. وهذه معارضة انتهت إلى اتهام بقي بن مخلد بالزندقة، رغم كونه محدثاً مثمناً هو ابن وضاح. إلا أن ابن مخلد كان أيضاً أول من أدخل كتب الشافعي إلى الأندلس، وكان من معارضي أهل الرأي، في حين كان ابن وضاح مالكياً حاول التوفيق بين مواقف أهل الرأي وأهل الحديث. ولولا تدخل الأمير محمد الذي كان يولي ابن مخلد لأهم هذا بعد محاكمته.

وهكذا لعب الأمير دور الحكم بين أهل الرأي وأهل الحديث دون أن ينتصر للأحبرين على الأول، لأنه ربما وجد في ذلك ما يلائم سياسته في إبقاء العلماء منقسمين.

(١٤) انظر María Isabel Fierro 'Mu'awya b. Sa'īd al-Hadramī al-Himī. Historia y leyenda,' in Marin, Avila, Molina, eds., Ibid., pp. 281-411, and 'The Introduction of *Hadith* to al-Andalus (2nd/8th - 3rd/9th Centuries),' *Der Islam*, vol. 66, no. 1 (1989), pp. 68-93

(١٥) حول هذا الموضوع، انظر Manuela Marin, 'Baqi b. Majlad y la introducción del estudio del *hadī* en al-Andalus,' *Al-Qanṣara*, vol. 1 (1980), pp. 165-208, and Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Waḥḍāh, *Tratado contra las innovaciones*, edited and translated by Maria Isabel Fierro (Madrid, 1988).

وبين نهاية القرن الثالث الهجري/التاسع للميلادي والنصف الأول من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، كان للشافعية ورن معتبر في أوساط المثقفين، إلا أنهم لم يتمكنوا من تثبيت مذهبهم أو الحلول محل المالكية. وفي عام ٣٣٨هـ/٩٥٠م، تم إعدام عبد الله، وهو أحد أبناء الخليفة عبد الرحمن الثالث ومن أتباع الشافعية، بعد اتهامه بالتآمر على أبيه وأخيه الذي أصبح خليفة في ما بعد باسم الحكم الثاني ويرتبط إحقاق محاولة عبد الله بضمف وفشل الشافعية في الأندلس إداكوا، وما زالوا لماية الآن، في أوساط المسلمين أقلية.

وبعد مقتل عبد الله أعلن عبد الرحمن الثالث أن المالكية هي المذهب الرسمي لحكمه، ثم تبعه في ذلك ابنه الحكم الثاني^(١٦) غير أن المالكية لم يتمكنوا من تجنب ضغط المحدثين وثقل ورن مذهب أصول الفقه الشافعي، مما أجبرهم على إعطاء مزيد من الاهتمام للحديث لكن دون إدخال تغييرات عامة على مذهبهم وممارستهم له^(١٧). ومن نهاية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي فصاعداً، شط المالكيون في مجال أصول الفقه وكانت ذروة ذلك أعمال المالكي - الأشعري أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ/١٠٨١م) مؤلف كتاب إحكام الفصول في أحكام الأصول، الذي ربما يكون وضعه بعد جداله الشهير مع ابن حزم^(١٨) وكان الباجي قد تلقى علومه في المشرق حيث تعلم فن الجدل وعلوم الدين على الطريقة الأشعرية وكذلك أصول الفقه المالكية المشرقية. وحظي الباجي باحترام كبير وكانوا يطلبونه لعرارة علمه بعد عودته إلى الأندلس وفي ما يتعلق باعتماده على السنة النبوية، قام الباجي بنقل حديث المقاصد الذي جاء فيه أن النبي - ورغم كونه أمياً - كتب يوم الحديبية. وبسبب هذه الرواية تعرض الباجي إلى عداوة شديدة إلا أنه لم يقدم إلى المحاكمة، رغم اتهامه بالكفر والزندقة والتبديع^(١٩).

(١٦) انظر Pierre, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, sections 84 and 91.

(١٧) انظر Fietro: «La Polémique à propos de *raf' al-yahrym* fi l-polât dans al-Andalus», and «Los malikites de al-Andalus y los dos árbitros (*al-hakamân*)»

(١٨) انظر Abdel Magd Turki, *Polémiques entre Ibn Hazm et Baqi sur les principes de la loi musulmane Essai sur la littérature zahirite et la finalité malikite*, études et documents (Alger Société nationale d'édition et de diffusion, [1975]).

(١٩) حول دراسة مستعينة عن مجمل العمل، انظر أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، تحقيق المذهب يتلوه أجوبة العلماء بين مؤيد ومعارض حول دعوى كنفية الرسول (ﷺ) لاسمه يوم صلح الحديبية، تحقيق أبو عبد الرحمن بن حنبل الظاهري (الرياض، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، وقد كتبها الباجي دعماً عن موقفه ولدحض الاتهامات الموجهة ضده.

وكما سرى في القسم اللاحق من هذا الفصل، فقد تعرض علماء أندلسيون سقوا الباجي لاتهامات مماثلة. وستظهر المواد الواردة أدناه كيف قام الكتاب الذي استشهدنا بهم في بداية هذا البحث بتقليل أهمية وجود الزندقة والبدع في لأندلس.

ثانياً: الزنادقة والمبتدعون في الأندلس

يستعمل مسلمون مصطلح البدعة (جمعها بدع) كتعريف للمهرطقة. وكان محمد ابن وضاح القرطبي أول من وصع في الأندلس كتاباً في مكافحة البدع أورد فيه ما اعتبره بدعاً في العبادات وليس في العقيدة. ومع أنه لم يذكر الأندلس صراحة، إلا أنه من الواضح أن كل الممارسات التي شجبها في كتابه كانت ممارسة هناك في زمنه، وتعرض بعضها - مثل استعمال المسيحية - لشجب علماء آخرين جاؤوا بعده بقرون، في حين أن البعض الآخر تم تجاهله لأن انتشار هذه البدع على نطاق واسع وقر لها الشرعية^(٢٠).

ويمكن تتبع عملية انتشار البدع ومكافحتها بفصل استمرار وجود كتب عنها وضعها مالكبو لأندلس^(٢١). وفي كتب الرجال الأندلسية، يوصف عدد كبير من الأندلسيين بأنهم كانوا «شبهدين على أهل البدع» وحريصين على «تغيير المنكر»، عبر أن هذه المصادر قلما تحدد من هم أهل البدع هؤلاء، أو المنكر الذي كان يجب وقعه وتغييره. وتظهر دراسة للمواد التي حفظتها كتب البدع والمصادر الأخرى، أن مفهوم البدعة أو المنكر في فكر المالكية، تعرض إلى التغير على مر القرون؛ فالممارسة لم تكن تشتمل دوماً مع ما أقره وثبته المبدأ، والمبدأ بدوره كان يتكيف جزئياً مع تغير الممارسة^(٢٢).

وتُظهر الفتاوى بشأن المبتدعين والبدع حرص الفقهاء على عدم إلزام أنفسهم بمواقف غير قابلة للمساومة في المسائل الحتمية الأوجه والعصبة على التصريف. وقد حفظ ابن سهل الأندلسي (ت ٤٨٦هـ/ ١٠٩٣م) في مجموعته النوازل تحت عنوان الأحكام الكبرى مسألة أثارها القاضي القرطبي محمد بن العتاب (ت ٤٦٢هـ/ ١٠٧٠م)

(٢٠) انظر الدراسة المرافقة لولمي وترجمتي لكتاب. Ibn Waddāh, *Tratado contra las*

Innovaciones, esp. pp. 92-117.

انظر أيضاً Maria Isabel Fierro, «Una refutación contra Ibn Masarra», *Al-Qanarya*, vol. 10 (1989), pp. 273-275

(٢١) انظر الدراسة المرافقة لولمي وترجمتي لكتاب. Ibn Waddāh, *Ibid* pp. 117-119.

(٢٢) انظر المصدر نفسه، ص ٩٢ - ٩٧. انظر أيضاً حول هذا المؤلف الأندلسي المتأخر الذي كتب

معالجات ضد البدع Muhammad Khalid Mas'ūd, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shāṣibī's Life and Thought* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977).

تتعلق بالمرفق بين أهل البدع وأهل الكبار. فحسب ابن سهل، بدأ ابن العتاب فتواه بإظهار كرهه، لتدخل في مسألة مثيرة للجدل كهذه وتختلف فيها الآراء بين المالكيين أنفسهم، وبين أصحاب المذاهب الأخرى، قبل أن يفتي بأن مصير الجماعتين متروك الحكم فيه إلى إرادة الله.

كما تظهر فتاوى^(٢٣) الأصيلي (ت ٣٩٢هـ/١٠٠١م) وابن المكوي (ت ٤٠١هـ/١٠١٠م) كرههما الخوارج بتكفير مدخلي البدع حيث لم يلزما نفسيهما بحكم قاطع غير أن ابن سهل حاول إعطاء إجابة أكثر تحديداً عندما قال إن هناك نوعين من المنتدعين، أولهما متطرفو الشيعة القائلون بقداسة علي أو نبوته، وهؤلاء يمكن تكفيرهم، وثانيهما أولئك الشيعة الذين افتصروا على تجييد إمامة علي ونسبه واعتباره أحسن المسلمين. وهؤلاء اعتبرهم ابن سهل بأنهم في ضلال وبيع عن الحق وعدون عن السنة والجماعة^(٢٤).

وهي ما يتعلق بالزندقة، فإن مالك بن أنس يوردها في الموطأ لدى الحديث عن الردة التي تستوجب القتل حسب الشريعة. فالزنديق في رأي مالك هو المرتد عن الإسلام سراً والمظهر لإيمانه علناً. وحكم هذا ضرب عنه مثله مثل الذي يجهر بالردة. غير أن مالكا يفتي بإعطاء الأخير فرصة الاستتابة والعودة إلى الإسلام، ولكنه يحرم الزنديق منها. وهو يفعل ذلك لأن صفة الزنديق الأساسية هي النفاق وإخفاء إيمانه الحقيقي بما لا يترك مجالاً للتأكد من صدق قول الزنديق وإخلاص توبته.

وهذا المبدأ الذي وضعه مالك اتبعه العلماء المغاربة والأندلسيون المالكية مثل عبد الملك بن حبيب وابن أبي زيد القيرواني (ت ٣٨٦هـ/٩٩٦م) وابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ/١٠٧٠م) وابن فرحون (ت ٧٩٩هـ/١٣٩٧م).

وعلى أغلب الظن، فإن مالكا أراد من ذكر الزنادقة في الموطأ معالجة أمر المانوية (وهي عقيدة فارسية ثنوية تفسر العالم والحياة على أساس الصراع بين النور والظلام) وهؤلاء كانوا يظهرون الإسلام ويبطنون إيمانهم بالمانوية. وقد اعتبرهم مالك أكثر المرتدين زندقة. ومع أن مالكا لم يعتبر كل مرتد بالسر زنديعاً، إلا أن التمييز الوهمي

(٢٣) هناك قسم من الفتوى من تأليف المؤرخين، خاصة لمسألة البدع، كما ويحوي العمل مجموعة كبيرة من الفتاوى الأندلسية وقد تم إصداره كمؤلف مستقل من قبل هنري بيريس (Henri Peres) تحت عنوان المستحسن من البدع (البرقعة، ١٩٤٦). انظر أيضاً مجموعة الفتاوى المقدمة من قبل أبي اسحق لشاطبي، تحقيق م. أبو الأيمان (تونس، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م)، وكذلك مراجعتي في *Sharq al-Andalus*, vol. 4 (1987), pp. 351-354.

(٢٤) انظر ابن سهل، ثلاث وثلاثون في عبارة الأهواء والبدع في الأندلس، تحقيق محمد أحمد خلاف (القاهرة، ١٩٨١)، ص ٢٥ - ٣٨.

الذي وضعه صاع في أصمال علماء المالكية اللاحقين حيث بدى بإطلاق لقب رديق على من اعتبر مرتدًا عن الإسلام وغير مظهر لارتداده. وهذا المبدأ المالكي يحكم يفتح المجال واسعاً أمام مشوء إمكانية قانونية للقضاء على الخصوم المحالين بالرأي عن طريق اتهامهم بالردة، مما لا يقي أمامهم أي فرصة للحلاص من عقوبة الموت^(٢٥)

وبالنسبة إلى المبتدعين الذين ذكرهم الفخار في النص الوارد في بداية هذا البحث، فإنهم من أولئك الذين عاشوا في القرن السابع الهجري/ لثالث عشر ميلادي. إلا أن أعمالهم وتأثيراتهم وهرميتهم اللاحقة، ما تزال بحاجة إلى الدراسة ويورد العالم المالكي الأندلسي الأشعري أبو بكر بن العربي (ت ٥٤٣هـ/ ١١٤٨م) اسمي اثنين آخرين هما محمد بن مسرة (ت ٣١٩هـ/ ٩٣١م) ومسلمة بن قاسم (ت ٣٥٣هـ/ ٩٦٤م)^(٢٦) كثال على «قوم من الضلال» كان يعتقد أنهم من الباطنية.

وكان محمد بن مسرة أحد ثمانية أندلسيين اهتموا بالردة بين القرنين لثاني والخامس الهجريين/ الثامن والحادي عشر الميلاديين^(٢٧) وجاء اتهامه بالردة لأنه نادى بأراء المعتزلة^(٢٨) مثلما فعل رديق آخر سبقه هو عبد العلاء بن وهب (ت ٢٦١هـ/

(٢٥) انظر، Maria Isabel Fierro, «Accusations of Zandaga in al-Andalus», *Quaderns de Studi Arabi*, vols. 5-6 (1987-1988), pp. 251-258, and Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya* pp. 179-186.

(٢٦) انظر أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، «المواصم من القواصم»، في: أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، كراه أبي بكر بن العربي الكلامية ونقله للفلسفة اليونانية، تحقيق صابر طالبي، ج ٢ (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٤٩٣، و Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, p. 129.

وفي ما يخص تعاليم مسلمة بن قاسم، انظر Maria Isabel Fierro, «The Polemic about the *Kardmūt* al-Awliyā' and the Development of Sufism in al-Andalus (4th/10th - 5th/11th Century)», forthcoming. Fierro, «Accusations of Zandaga in al-Andalus».

(٢٧) انظر

وقد وجهت تهمة الردقة من قبل الأموي هشام الثاني ضد أندلسيين آخرين هما العاصري عبد الرحمن مشرير لأنه سعى لأن يصفي خليفة، وكذلك الشموي ابن غارتيا، انظر حول هذه المسألة أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، *الغريب في حل الغريب*، صفة وعلق عليه شوقي صيب، ج ٢، ط ٢ منقحة، ذخائر العرب، ١٠ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ج ١، ص ٦٠٨، و James T. Monroe, comp., *The Shu'abīyya in al-Andalus, the Rasā'id of Ibn García and Five Refutations*, introduction and notes by James T. Monroe (Berkeley, CA: University of California Press, 1970), pp. 17, 93-94, 98, 99 and 69.

ولا تظهر تهمة الردقة الموجهة ضدما في المراجع المكرة، ويبدو أنهما اتبعا بها في مرحلة لاحقة (٢٨) لا توجد المراجع المتوفرة أية معلومات عن هوية الشخص أو الأشخاص الذين وجهوا التهمة إلى ابن مسرة، أو إلى التاريخ الذي جرى فيه ذلك. لكن هناك أدلة على أن التهمة وجهت له بين شبابه وذلك بسبب انتمائه للمعتزلة وقيل أن بطور مذهبه الصوفي بعد ترحاله للمشرق ولا توجد أية إشارة إلى أنه -

(٨٧٤م) غير أن أيًا منهما لم يقدم إلى المحاكمة، ولم تكن حياتهما مهددة. ولا تدل المصادر التي جاء فيها ذكر المعتزلة أن أيًا منهما قد حوكم بتهمة الزندقة أو الكفر.

وتجدر الإشارة إلى أن أتباع ابن مَسْرُة لم يتهموا بالزندقة بشكل محدد، أو أنه - على الأقل - لم يتم استعمال هذه الكلمة لوصفهم في المراسيم التي أصدرها صدرهم الخليفة عبد الرحمن الثالث، وحفلت بكلمات من نوع بدعة، هوى، فتنة، ريع، صلال وإلحاد. ومع أنه تم إحراق كتبهم، إلا أنهم مُيِّحُوا فرصة التوبة^(٢٩) التي لم تكن تتاح للمتهمين بالزندقة.

أما الباجي الذي سبق ذكره فإن اتهامه بالزندقة أجبره على كتابة رسالة دافع فيها عن تفسيره لحديث المقاصاة. ورغم محاولات لمقاضاته، فإنه لم يقدم إلى القاضي.

وفي حالتين وجهت بهما اتهامات بالزندقة، أحيل المتهمان على المحاكمة، لكن لم تصدر عن المحكمة أحكام بالقتل. فبقى بن مخلد^(٣٠) حوكم لأنه كان أحد أهل الحديث وغير تابع للمالكية. ولكن إذا تذكرنا أن أيًا من المعتزلة لم يقدم إلى القاضي، يمكننا الاستنتاج بسهولة أن المالكية لم يكونوا يخشون المعتزلة مثل خشيتهم مذاهب أهل التقليد. وفي حالة ابن مخلد لم يسجحوا في كسب الأمير لتأييدهم ضده، وهكذا أحفظت عدولتهم للتحلص من حصم لم تر فيه الدولة عدواً لها.

والمحاكمة الأخرى جرت في زمن المنصور بن أبي عامر ابن خلافة هشام الثاني^(٣١) واتهم فيها علماء وشعراء يهتمون بالكلام والفلسفة والمنطق من أمثال بن الإفيلي (ت ٤٤١هـ/ ١٠٥٠م) وسعيد بن فتحون السرفطي وأحد الأمراء الأمويين. وربما كان هدف المنصور من اتهام هؤلاء بالزندقة ومن ثم محاكمتهم كسب تأييد مالكية الذين كانوا ينظرون بشك إلى كل اهتمام بالعلوم غير الإسلامية. كما أنه يمكن الافتراض أن المنصور كان يخشى أن يتأمر هؤلاء المعتزلة في اجتماعاتهم لإساءة سلطته أو استبدال الخليفة هشام الثاني بمطالب أموي بالعرش. وفي المحاكمة نجح الأموي، بالكاد، من الحكم بالإعدام، وحكم على ابن الإفيلي بالسجن لمدة وتُعي سبيد بن فتحون من الأندلس.

وفي ثلاث حالات حكم على متهمين بالزندقة بالموت. وهؤلاء كانوا المعروف

= عانى أي عطاء في الفترة الواقعة بين عودته للأندلس ووفاته في عام ٢١٩هـ/ ٩٢١م. انظر Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, section 7.5.

(٢٩) انظر المصدر نفسه، القسم ٤ - أ.

(٣٠) انظر المصدر نفسه، القسم ٦ - ب، و Marin, «Baqī b. Majlū y la introducción del estudio del *ḥadīṭ* en al-Andalus».

Fierro, *Ibid.*, section 10.2.

(٣١)

ابن الأمير الأموي (٢٧٥هـ/٨٨٨م - ٣٠٠هـ/٩١٢م) وأبا الخير، الذي أعدم في عهد حكم الثامر (٣٥٠هـ/٩٦١ - ٣٦٦هـ/٩٧٦م)^(٣٢) وابن حاتم الطليطي، الذي أعدم في زمن المأمون^(٣٣) أحد ملوك الطوائف، في طليطلة. وقد اتهم الأولان بتآمر ضد حكم دك الرمان، وكان للطرف مجرد مطالب بالعرش، هي حين كان أبو الخير صالماً في المؤامرة وشيعياً عدل لصالح الفاطميين.

أما ابن حاتم فقد كانت دوافع محاكمته سياسية ودينية، ويبدو أنه كان كبر فداء في الصراع بين الطائفتين المتنازعتين على السلطة في طليطلة. وأعتقد أنه كان من طائفة بني الحديدي، وهم عائلة من الوجهاء كانت على صلة بمجموعة من العلماء الذين درسوا لعلوم الإسلامية التقليدية ثم أصبحوا مهتمين بدراسة علوم الأوائل. وكان أبرز اتهام وجه إليه إنكاره زهد النبي، وهو جانب من سيرته تزايد الاهتمام به في الأندلس في سياق انتشار الرهد والتصوف، وبسبب الجدل الذي كان قائماً بين المسلمين والمسيحيين واليهود.

وجرت محاكمة ابن حاتم بعد عام من سقوط مدينة بربشتر المسلمة بأيدي المسيحيين عام ٤٥٦هـ/١٠٦٤م، وهو حدث هز المسلمين الذين خسرو أول مدينة رئيسية. وفي انعام نفسه حصر المسلمون قلنبرية. ومن بين الذين أبدو حماساً زائداً في ملاحقة ابن حاتم أحد المرابطين والمحنيين في طليطلة هو ابن لبيد، الذي ربما كان أحد أهون الطائفة المعادية لبني الحديدي، والذي قد يكون فعل ذلك انطلاقاً من حرصه على عدم السماح لرنديق بأن ينجو من العقاب لثلا يفسد بقية الجماعة. ويظهر حرص ابن لبيد على ملاحقة ابن حاتم أن مسلمي الأندلس في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، كانوا يحترسون من كل ما من شأنه مساعدة المسيحيين في هجماتهم السياسية والعقائدية^(٣٤).

وعدا، لحالات المذكورة أعلاه، كان هناك أشخاص ثارت الشكوك حول معتقداتهم الدينية ولكهم لم يتهموا بالزندقة، أو أن المصادر لم تذكر ذلك عنهم. وسبق وذكرنا حالة ابن حزم الذي لم يقدم إلى المحاكمة رغم ظاهريته التي اعتبرت انحرافاً

(٣٢) حول هذه المسألة، انظر: المصطفى، القصص ٢ - ٧ و ٩ - ١٠.

(٣٣) حول ابن حاتم، انظر دراستي التي تصدر قريباً في *Anaquel de Estudios Arabes*.

«El proceso contra Ibn Hātim al-Tulayṭulī (años 457/1064-464/1072)»

يعمران

(٣٤) حول هذا الموقف، انظر H. E. Kassis, «Muslim Revival in Spain in the Fifth/

Eleventh Century: Causes and Ramifications», *Der Islam*, vol. 67 (1990), pp. 78-110.

وبخصوص موقفه مشابه في المحاكمات بتهمة الزندقة التي جرت في الأندلس عندما حاول بعض

المتبرين تحصيل الشهادة عبر شتيمة النبي، انظر Maria Isabel Fierro, «Andalusī fatwā on

Blasphemy», *Annales Islamologiques*, forthcoming.

عن الدين الصحيح. ومع أن كتبه أحرقت في إشبيلية، إلا أن السبب الرئيسي لدلت لم يكن اعتقاداته الشرعية، وإنما موقفه من الخليعة الأموي الذي عينه سو العباد^(٣٥)، الذي اعتبره غير أموي بل مُذْع. ومع أن كلاً من أبي الوليد هشام بن أحمد اللقشبي (٤٠٨هـ/١٠١٧م - ٤٨٩هـ/١٠٩٥م) وهو أحد معلمي ابن حزم، ومعاصره احتاط الكفيف (ت ٤٣٧هـ/١٠٤٥م) اعتبراً مشبوهين في دينهما بسبب اهتمامهما بالمنطق^(٣٦)، إلا أنهما وكيفية المعتزلة لم يكونا مُهتدين في حياتهما.

أما محاكمة أبي عمر الطلمنكي (ت ٤٢٨هـ/١٠٣٦م أو ٤٢٩هـ/١٠٣٧م)، فقد مثلت حانة خاصة. وأبو عمر كان عالماً استهدف في كتاباته وأعماله تجديد الإسلام روحياً من طريق الزهد والتصوف. وقد اتهم باعتناق مبادئ شبيهة بمبادئ الخوارج وبخلاف السنة، أي الابتداع، لكن القاضي يراه عام ٤٢٥هـ/١٠٣٤م ومع أن المصادر لا تكشف سوى القليل من أسباب تقديمه للمحاكمة، إلا أنه يمكن الاعتقاد أن السبب كامن في فكرته عن الإمامة والتي يبدو أنها تفترض وجوب كون الإمام أفضل المسلمين بغض النظر عن نسه. وهناك بعض الأدلة على أن بقية أتباع الطلمنكي كانوا يعتبرونه إماماً للجماعة، وهو طريق سار فيه من بعده المنصور ابن قسي (ت ٥٤٦هـ/١١٥١م)، الذي أعلن نفسه إماماً.

وقد سار بعض الأندلسيين إلى أبعد من ذلك وادعوا النبوة^(٣٧). ويذكر أبو عبيد البكري أن يونس البرغراطي قام برحلة إلى المشرق في النصف الأول من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي مع مغاربة وأندلسيين ادعى ثلاثة منهم النبوة بمن فيهم يونس نفسه^(٣٨).

وفي عام ٢٣٧هـ/٨٥١م، ثار معلم ادعى النبوة في شرق الأندلس وكان هذا قد قدم تأريلاً للقرآن قال فيه بتحريم قص الشارب والأظافر أو إزالة الشعر عن الجسم. وكان شعاره أن لا تغير لخلق الله. وقد حكم على هذا المتنبئ بالصلب. ويقال إنه تلا وهو مصلوب آية «أنتقلون رجلاً أن يقول ربّي الله»^(٣٩).

وفي عام ٢٨٨هـ/٩٠١م، وقعت ثورة ابن القبط، وهو أموي نجح في كسب

(٣٥)

Fierro, «Religion», section 2.3.1.

(٣٦) المصدر نفسه، القسم ٨ - ٣ - ٢.

(٣٧) حول مسألة النبوة الكاذبة، انظر: Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*, Comparative Studies on Muslim Societies, 3 (Berkeley, CA: University of California Press, "1989), pp. 65-68.

(٣٨) انظر Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, section 5.1.

(٣٩) انظر المصدر نفسه، القسم ٦ - ٥، والقرآن الكريم، سورة غافر، الآية ٢٨.

تأييد اسرير عن طريق تنبؤاته ودعوته للجهاد ضد النصارى، ثم ادعى أنه المهدي المنتظر، وصار أتباعه يعتبرونه نبياً قادراً على صنع المعجزات. وفي ما بعد هزمت قواته وقتل في إحدى حملاته ضد النصارى^(٤٠).

وفي عام ٣٣٣هـ/٩٤٤م. زعم رجل من لشبونة أنه من نسل عبد المطلب وفاطمة، وأنه سي نزل عليه جبريل بالوحي وفاطمة التي ادعى أنها جدته عبر فاطمة بنت السبي، وقد تكون فاطمة زوجة عبد المطلب وجدة علي بن أبي طالب. ووصع هذا لأتباعه نظاماً من الشرائع كان بينها خلق رؤوسهم كما هو التقليد لشائع عبد الخوارج. لكن هذا المنتهي اختفى فجأة^(٤١).

وكان اسماعيل بن عبد الله الرعيني (الذي عاش في النصف الأول من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي) ورعيم أتباع ابن مسرة في شين (المرية)، يقول بإمكانية الوصول إلى البصرة. وقد اتهم ابن مسرة بادعاء النبوة^(٤٢)، لم يعدم أي منهم بسبب ذلك.

وبمقارنة الأندلس بباقي بلاد الإسلام، يمكن القول إنها لم تشهد سوى حالات قليلة من انتعاش المذهبية. فانتشار مذهب الخوارج الذي هزم في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي^(٤٣)، لم يتعد البربر الذين كانوا الجماعة الوحيدة التي عبرت عن عدم رضاها بشكل مذهبي. فأتباع «العاطمي» الذي ثار في عهد عبد الرحمن الأول كانوا من البربر^(٤٤)، وكذلك كان أتباع المهدي ابن القبط. وكلتا الجماعتين تأثرت بالمذهب الشيعي. لذا يمكن القول إن التوترات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بالأندلس كانت قلما تؤدي إلى نشوء حركات مذهبية.

ثالثاً: استنتاجات

يمكن اعتبار تعليقات الفُحَّار وابن حزم المذكورة في بداية هذه المقالة بأنها ضرب من فضائل أهل الأندلس. ولم يكن القصد منها القول إن الأندلس خلت تماماً من الزنادقة والمبتدعين، وإنما التأكيد أنهم كانوا قلة تم اقتلاعهم بنجاح. وقد ساعد هذا الرأي في تكوين صورة عن الأندلس كبلاد سادت فيها المالكية التي لم تكتف بعدم السماح لأي مدرسة فقهية أخرى بالازدهار فحسب، بل عملت على إسعاد أي

(٤٠) انظر المصدر نفسه، القسم ٣ - ٧.

(٤١) انظر المصدر نفسه، القسم ٢ - ٨.

(٤٢) انظر المصدر نفسه، القسم ٣ - ١٠.

(٤٣) انظر المصدر نفسه، القسم ٢ - ١.

(٤٤) انظر المصدر نفسه، القسم ٢ - ٢.

تعبير أو تطور فيها، وكانت ترتاب في كل جديد في مجال المادى، المصهية والعلوم الدينية والرهة والتصوف. وهذا الانطاع هو الذي يخرج به المرء من قراءة ما كتبه أبو بكر بن العربي، الذي يقول: «أصبح التقليد دينهم (أي المالكية) والمحاكاة مذهبهم. وكلما جاء شخص من المشرق بمعرفة، كانوا يمنعون من نشرها ويلحون به الإدلال. لا إذا اختفى بين صفوفهم وتظاهر بأنه مالكي ووضع علمه في مكانة أدنى»^(٤٥).

ومن الوسائل التي لجأ إليها مالكيو الأندلس لإبعاد المقالات الجديدة عنها اعتبارها بدعاً ورندة، أو اتهام أصحابها بالرندة، مما يحمل لهم عقوبة الإعدام، رغم أنهم، أي المالكية، حرصوا على عدم وضع تشريع يوجب إعدام الرنديق. وتظهر الحالات التي بحثناها سابقاً أنه عندما كان يوجه اتهام إلى شخص ما بالرندة ويعدم، فإن السبب الكامن وراء ذلك هو كون الرنديق يمثل خطراً سياسياً بالأساس، أو أنه تأمر ضد لحكم ومن بين المتشبهين الذين ذكرتهم المصادر، لم يعدم إلا أولئك الذين أرفقوا ادعاءهم النبوة بالتمرد.

وهو العكس مما يعتقد المقدسي، فإن استمرار بقاء المالكية في الأندلس لم يكن بسبب نصيحتها لخصومها، وإنما بسبب قدرتها على مواجهة تحديات العقائد الجديدة من خلال التكيف معها. أي أنه يعود إلى قدرتها على التغيير مع الحفاظ على هويتها^(٤٦). إلا أن دراسة كمية حدوث ذلك لا تزال تحتاج إلى النماصيل، رغم وجود نص شديد السخرية كتبه أحد الماطقة الأندلسيين يؤشر إلى هذا الاتجاه.

ففي مقدمة رسالة في المنطق^(٤٧) لابن طملوس (ت ٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م) يروي كيف كان دارسو رسالته في المنطق في زمنه يتهمونه بإدخال البدع والرندة. ويقول إنه أوشك على ترك دراسة المنطق عندما أدرك حقيقتين، أولاهما أن الدين يوجهون مثل هذه الاتهامات لا يعرفون ما هو المنطق أو سبب محاربه، وبالتالي فإنهم يتبعون «بقيت الصغفاء» ويقولون بما قاله السابقون على سبيل التقليد دون أن يمحصوه بأنفسهم، كما هو الحال في كل الملل الدينية؛ وثانيتهما أن الدين فتحوا الأندلس هم من شعب لا يعرف غير العقدة، فأنتهى بهم الأمر إلى اعتباره العلم الوحيد، وصاروا يرون في كل ما يتعارض معه كفراً ورندة.

(٤٥) ابن العربي، «المواصم من القواصم»، ج ٢، ص ٤٩٠ - ٤٩١.

(٤٦) M. Benaboud, «El Papel político y social de los 'al-andalusí' en al-Andalus durante el periodo de los Taifas», Cuadernos de Historia del Islam, vol. 11 (1984), pp. 7 - 52.

يشير إلى الاتجاه، هـ.

(٤٧) Yūsuf Ibn Muḥammad Ibn Ṭumlūs, *Introducción al arte de la lógica*, texto árabe y traducción española por Miguel Asín Palacios (Madrid, 1916), pp. 8-9 and 8-10.

وقد اس طملوس أيضاً إن بقي بن مخلد اتهم بالزندقة لأنه أدخل الحديث إلى الأندلس، ولكن متهميه اعتادوا في ما بعد على مبادئه الجديدة وأحدوا يعتبرون ما هاجموا في المنكر معروف الآن «فعاد ما كان منكراً عندهم معروفاً وما اعتقدوه كفراً وزندقة إيماناً وديناً حقاً». وعندما دخل علم أصول الدين الأندلس حدث الشيء بمسه، أي رفض ثم قبول، «ولكن يتحفظ أكثر مما كانه الحال بالنسبة لإدخال الحديث» وعندما وصلت كتب الغزالي إلى الأندلس، اعتبرت كفراً وزندقة وظلت كذلك إلى أن جاء الموحدون فراح الذين رقصوا كتب الغزالي يعيدون قراءتها ويكتشفون اتفاقها مع الشريعة.

وهكذا فإن الاستنتاج الذي يتوصل إليه ابن طملوس منطقي للنهاية، وهو أن الأندلسيين يبدأون دوماً برفض المقالات التي يقبلونها في النهاية. ولهذا السبب، لم يتم بتطبيق «مطلق لثقة بأن الفقهاء سيقبلون به عاجلاً أو آجلاً».

المراجع

١ - العربية

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. «رسالة في فضائل أهل الأندلس». في: أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ. نفع الطبيب من فطن الأندلس الرطب. تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

— الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني. صححه عبد الرحمن خليفة. القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، ١٩٢٨. ٥ ج في ١ مج

ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن موسى. المغرب في حلى المغرب. حققه وعنى هبة شوقي ضيف. ط ٢ مطبوعة. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤. ٢ ج. (دخائر العرب ١٠٩)

ابن سهل. ثلاث وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الأندلس. تحقيق محمد أحمد خلاف. القاهرة، ١٩٨١.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. «العواصم من القواصم». في: أبو بكر محمد ابن عبد الله بن العربي. آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ونقده للفلسفة اليونانية. تحقيق عمار طالبي. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، ١٩٨١. ٢ ج.

الباحي، أبو الوليد سليمان بن خلف. تحقيق المذهب يتلوها أجوبة العلماء بين مؤيد ومعارض حول دعوى كتابة الرسول (ﷺ) لاسمه يوم صلح الحديبية تحقيق أبو عبد الرحمن بن عفيف الطاهري. الرياض، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

نفديسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم تحقيق م. ح. دو عويه. ط ٢. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٦.

الوشريسي، أبو الميأس أحمد بن يحيى بن محمد. المعيار للعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب. خروجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي بيروت. دار العرب الإسلامي، ١٩٨١ - ١٩٨٣. ١٣ ج

٢ - الأجنبية

Books

Cook, M. «Activism and Quietism in Islam: The Case of the Early Murji'a.» in: Alexander S. Cudsi and Ali E. Hittal Dessouki (eds.). *Islam and Power*. London. Croom Helm, 1981

Fierro, María Isabel. *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987 (Cuadernos de Islamología; 1)

—. «Mu'āwīya Ibn Šāḥ al-Ḥadrami al-Ḥimšī: Historia y leyenda.» in: Manuela Marín, María Luisa Avila and Luis Molina (eds.) *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988-1994.

—. «Religion.» in: Ramón Menéndez Pidal. *Historia de España fundada*. Dirigida por J. Ma Jover Zamora. Devoted to *Los Reinos de Taifas desde comienzos del s. XI hasta la conquista almorávide* In Preparation.

Friedmann, Yohanan. *Prophecy Continuous. Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*. Berkeley, CA: University of California Press, 1989. (Comparative Studies on Muslim Societies, 3)

Goldzicher, Ignac. «Mohammed Ibn Tūmert et la théologie de l'Islam dans le Maghrib au XI^e siècle.» dans: Abū 'Abdallāh Muḥammad Ibn 'Abdalāh Ibn Tūmart. *Le Livre de Mohammed Ibn Tūmert, Mahdi des Almohades* Texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. Goldzicher. Alger: Pierre Fontana, 1903.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī Ibn Ahmad. *Abenḥāzam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*. Edited and translated by Miguel Asín Palacios. Madrid. Tip. de la «Revista de Archivos», 1927-1932 5 vols

- Ibn Tumlūs, Yūsuf Ibn Muḥammad. *Introducción al arte de la lógica*. Texto árabe y traducción española por Miguel Asín Palacios. Madrid, 1916.
- Ibn Waddāh, 'Abū Abd Allāh Muḥammad. *Tratado contra las innovaciones*. Edited and translated by María Isabel Fierro. Madrid, 1988.
- Lévi-Provençal, Evariste. *Histoire de l'Espagne musulmane*. Nouv éd. rev et augm. Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967. 3 vols.
- López Oruz, José. *La Recepción de la escuela malequí en España*. Madrid, 1931.
- Mākkī, Maḥmūd 'Alī. *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*. [Madrid], Impr. del Instituto de Estudios Islámicos, [1968].
- Mas'ūd, Muḥammad Khālid. *Islamic Legal Philosophy. A Study of Abū Ishāq al-Shāṣībī's Life and Thought*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1977.
- Molina, Luis. «Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'rif de Ibn al-Farāḡī*» in: Manuela Marín, María Lusa Avila and Luis Molina (eds.) *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Árabes, 1988-1994.
- Monroe, James T. (comp.). *The Shu'ūbiyya in al-Andalus; the Risāla of Ibn García and Five Refutations*. Introduction and notes by James T. Monroe. Berkeley, CA: University of California Press, 1970.
- Muranyi, Miklos. *Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1984. (Studien zum Islamischen Recht, Bd. 1)
- Turki, Abdel Magid. *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāḡī sur les principes de la loi musulmane. Essai sur la littéralisme zahrite et la finalité malikite*. Alger: Société nationale d'édition et de diffusion, [1975]. (Etudes et documents)
- Urvoy, Dominique. *Le Monde des ulémas andalous du V^e/XI^e au VII^e/XIII^e siècle. Etude sociologique*. Genève: Droz, 1978.

Periodicals

- Aguadé, J. «Some Remarks about Sectarian Movements in al-Andalus.» *Studia Islamica*: vol. 64, 1986.
- Benaboud, M. «El Papel político y social de los 'ulamā' en al-Andalus durante el periodo de los Taifas.» *Cuadernos de Historia del Islam* vol. 11, 1984.
- Brunschvig, R. «Polémiques médiévales autour du rite de Mālik.» *Al Andalus*: vol. 15, 1950.
- Fierro, María Isabel. «Accusations of Zandaqa in al-Andalus.» *Quaderni di Studi Arabi*, vols. 5-6, 1987-1988.

- , «El Derecho málíki en al-Andalus, ss. II/VIII-V/XI.» *Al-Qanṭara* vol. 12, 1991.
- , «The Introduction of *Ḥadīth* in al-Andalus (2nd/8th - 3rd/9th Centuries).» *Der Islam*: vol. 66, no. 1, 1989.
- , «Los málíkíes de al-Andalus y los dos árbitros (*al-ḥakamān*).» *Al-Qanṭara*: vol. 6, 1985.
- , «La Polémique à propos de *raf' al-yadayn fī 'l-jald* dans al-Andalus.» *Studia Islamica*: vol. 65, 1987.
- , «Una refutación contra Ibn Masarra.» *Al-Qanṭara*: vol. 10, 1989.
- and S. Fagnia. «Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre al-Andalus.» *Sharq al-Andalus*: vol. 7, 1990.
- Kassis, H. E. «Muslim Revival in Spain in the Fifth/Eleventh Century: Causes and Ramifications.» *Der Islam*: vol. 67, 1990.
- Lapidus, I. M. «The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 6, 1975.
- Lévi-Provençal, Evariste. «Le Malikisme andalou et les apports doctrinaux de l'Orient.» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos*: vol. 1, 1953.
- Marín, Manuela. «Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del *ḥadīṡ* en al-Andalus.» *Al-Qanṭara*: vol. 1, 1980.
- Monés, Hussain. «Le Rôle des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du califat.» *Studia Islamica*: vol. 20, 1964.
- Muranyi, Miklos. «Notas sobre la transmisión escrita de la *Mudawwana* en Ifríqiya según algunos manuscritos recientemente descubiertos (Qair-awāner Miscellaneen III).» *Al-Qanṭara*: vol. 10, 1989.
- Peliat, C. «Ibn Hazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane.» *Al-Andalus*: vol. 19, 1954.
- Turkī, Abdel Magad. «La Vénération pour Málík et la physionomie du málíkisme andalou.» *Studia Islamica*: vol. 33, 1971.

Conferences

- Fórneas, J. M. «Datos para un estudio de la *Mudawwana* de Saḥnūn en al-Andalus.» Paper presented at: *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1983.

التصوف الأندلسي وبروز ابن عربي

كلود هُداس(*)

عندما وصل الصوفي الأندلسي الشهير عبيد الدين بن عربي إلى مصر سنة ٥٩٨هـ/١٢٠٠م وأطبع على سلوك متصوفة الشرق وآدابهم فَمُنَّكَهُ شعور بحبيبة أمل بلغت حد السخط. سيحدث معلمه وصديقه الشيخ عبد العزيز المهدي، بعد سنتين، قائلًا: «فأزل ما وصلت إلى هذه اللاد سألت عن [أبناء] هذه الطريقة المشاء عسى أن أجد منهم نفحة الزميق الأعلى، فحملت إلى جماعة قد جمعهم حافوا عاية البناء وسعة الفاء، فظرت إلى مغزاهم المطلوب ومنحاهم المرغوب بتنظيف مزلعاتهم بل مشهراتهم وترجيل لحاهم [...]». ويضيف قائلًا: «ولقد لقيت بهذه البلاد من يفسس سراويل امتياا ولا يستحي في ذلك من الرخص، لا يعرف شروط لسن والعرائض ولا يصلح أن يكون خديما في المراحض»^(١).

ولأنه لموقف محير أن يفسوا ابن عربي في حكمه على إخوانه لمشاركة كل هذه الفسوة، منذ الوهلة الأولى ما الذي تعنيه كل هذه الحدة اللادعة المبهتة؟ هل علينا أن نرى فيها تعبيراً عن احتداد مرهته الإقليمية الأندلسية أم حرى بنا أن نعتبر رد فعله العيف هذا تعبيراً عن اختلاف فعلي بين أهل الصوفية بالشرق والمغرب؟

لا بد أن نشير، في بداية الأمر، إلى أن ابن عربي ليس أول ولا آخر أندلسي يمر من مستهجان ما يشتم به سلوك المشاركة الديني من فحفة أحياناً. يذكر، مثلاً،

(*) أسناده جامعي تمت أطروحتها عن فكر ابن عربي سيرة مهمة لهذا الفيلسوف والمكانة التي يحتلها فكره ومداه في الإطار الديني والثقافي الأوسع لعصره.

قام بترجمة هذا الفصل عبد لطفي اليوسفي

(١) عبيد الدين أبو بكر محمد بن علي بن العربي، رسالة روح القدس في محاسبة النفس والمبادئ والذات فيما تتضمنه حروف المعجم من المعجائب والآيات، حقيقته وقدم له عزة حصريّة، طبعة مريدة، منقحة، مصححة عن نسخة عليها توقيع المؤلف بخطه (دمشق: مطبعة العلم، ١٩٧٠).

السحرية خارقة التي توخاها معاصره ابن جبير للتشهير في كتابه الرحلة بالسرعة الاحتمالية عند علماء المشرق والعُجب الذي يظهرونه في أثوابهم وهي ألقاب العظمة الطائفة التي يتحلونها^(٢).

يصاف إلى هذا، كي تكون صادقين كلّ الصديق، أن هذين الشاهدين المقتطعين من سببهما لا يمكن أن يعرضا بطريق شاملة لرأي ابن عربي المتشوّع في التصوّف بالمشرق. فلقد اعترف هو نفسه في هذه الصفحات ذاتها بأنه بالإمكان العثور على عنصريين حقيقيّين بالمشرق أيضاً. وعلى أية حال فإنه لن يتردّد، حالما استقرّ في المشرق، في تبني ممارسات متصوّفة المشرق كلما بدا له ذلك ضرورياً أو ملائماً نحن إذن في نهاية التحليل، أمام سوء تفاهم سيتبدّد تدريجياً كلما همّق ابن عربي معارفه حول الصوفية بالمشرق.

لكن ابن عربي قيّم متصوّفة مصر معتمداً، ماديّ ذي بدء، على تجربته الصوفية الذاتية التي عاشها في العرب الإسلامي. غير أن لكلّ توجه من هذين التوجهين الصوفيّين لتقليديّين، وإن جمعت بينهما الأسس العقائدية نفسها والأهداف ذاتها، شكلاً خاصاً وأساليب عميقة.

ففي العرب الإسلامي لا تزال الصلابة ممارسة عبر مقننة ولم تصبح بعد مؤسسة ذات هيكلية محكمة إن قليلاً أو كثيراً. وهو ما ستنتهي إليه في نهاية القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي ولا سيما في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي حيث سنشهد بالمشرق العربي عملية من لظام أكثر صرامة وأشدّ إحكاماً، سيطلق عليه لاحقاً اسم: «الطريقة».

وبإمكاننا، في هذه الفترة أيضاً، أن نلاحظ تفاوتاً واضحاً بين التصوّف المشرقي الذي ذُبح بشيعة أسباب متعددة إلى هذه الهيكلية التدريبية التي فجّلت بحاصة في تطوير طريقة عبث روحية جماعية لا أدلّ عليها من تعدّد الخانقاهات من ناحية، والتصوّف الأندلسي الذي ظلّ في أصله ممارسة فردية حرّة ومرنة، من ناحية أخرى. هذه الاختلافات هي تصور الأولويات يمكن أن ينجز عنها سوء تفاهم متبادل يريده تعاقماً ازدياد المشاركة للمغاربية. فلقد عاش ابن عربي هذه التجربة حال وصوله إلى القاهرة عندما أعلن له صوفي من إرمل أن لا وجود لغوصيين حقيقيّين في الغرب^(٣) عدتْ حلّ الشخص مكان سوء التفاهم. لم يكن ابن الأندلس هذا ليسمح بتحقيق من كانوا

Muhyf l-Dīn Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Alī Ibn al-'Arabī, *Journeys* translated by (٢)

M. Gaudetroy-Demombynes (Paris, 1949), p. 344.

(٣) ابن العربي، المصدر نفسه، ص ٢٧.

في ما مضى من رحلته رفاقاً مشقيين ومرشدين عارفين.

لقد كان ابن عربي، في بادئ الأمر، أوتيسياً [نسبةً إلى التابعي لأسطوري أوتيس القَرْي] من أولئك الأشخاص الذين يتفتح نموهم الروحاني تلقائياً، ومن دون تدخل أي مرشد من بني البشر. ففي سن الخامسة عشرة، لم يكن بجانب ابن عربي معلم يرشده، حين بلغه الله ودعاه إليه بكل عطف. وحين عبر الإشراقات الإلهية المثيرة المتنامية الخطورة لم يكن له من معين غير طافته الذاتية وغير البركة التي كان يحيط بها بعض الأنبياء - وبخاصة المسيح. غير أن ابن عربي اكتشف بعد هذا الانعطاف المباغت أن جماعة من العارفين بالله موجودون في الأندلس وعلى مرمى حجر من بيته. وهم رجال ونساء يمتلكون إشعاعاً روحانياً لا نظير له، يعجز حتى بو قومهم عن إدراكه.

وقع ابن عربي في دائرة سحر أرواحهم الكبيرة المنعمية وراء مظهرهم العادي البسيط لوالاهم ووضع نفسه في خدمتهم. وكانت تلك بداية مرحلة طويلة من الصحبة تعزف خلالها على عدد كبير من المعلمين الأندلسيين. وبعد انقضاء عشر سنوات، أي أثناء زيارته الأولى إلى المغرب سنة ٥٩٠هـ/١١٩٤م، أصبح ابن عربي رفيقاً لعدد من الصوفيين المغاربة الذين كان أغلبهم من مرابدي أبو مدين. وأبو مدين هذا أندلسي الأصل.

ولئن كان بعض هؤلاء المعلمين المغاربة، ولا سيما الشيخ عبد العزيز المهدوي الذي كان ابن عربي يتردد عليه في تونس، قد استطاعوا أن يضطلعوا بدور في تفتحه الروحي فإن ذلك لم يكن سوى أمر عارض. ذلك أن ابن عربي كان قبل أن يلتقي بهم قد تشرب تعاليم صوفية الأندلس والمثل الروحانية التي يجسدها.

ابتدأ ابن عربي مسيرته ولياً وعصامياً، فبدأ كما لو أنه الوريث للتقليد الصوفية الأندلسية التي ساهمت إلى حد كبير في تفتحه الروحي وتكوينه الأدبي. لذلك علينا أن لا نغتر بعن التمرّد الذي تتسم به كتابات الشيخ الأكبر على عديد المستويات. فلئن كان أغلبها ثمرة تأملاته في وحدته، فإن أعماله مديّة إلى حد كبير لتعاليم أجيال من السالك المسلمين الذين جاءوا قبله سواء في المشرق أو في المغرب.

ومن هذا المنظور فإن قراءة الفتوحات المكيّة تكتسب أهمية تعليمية أكثر مصاء ذلك أن لإحالات العديدة على معلمين من الماضي إنما تشير إلى أن المؤلف كان قد اطلع عليها ودرسها. كما تضعنا في حضرة بعدين أساسيين من أبعاد لعلاقة التي تربط ابن عربي بمن سبقه على الطريق من معلمين.

والملاحظ من ناحية أن ابن عربي قد تأثر بتعاليم متصوفة المغرب، ولا سيما الأندلسيين، أكثر مما تأثر بمتصوفة المشرق. وهذا أمر يسهل تفهمه فعلى الرغم من

أن الإحالات على أعمال الفرالي والتفري والحكيم الترمذي ليست نادرة، وإن نسبة حضورها أقل بكثير إذا ما قورنت بالمواضع التي يرجع فيها ابن عربي إلى تجربة المعلمين الأندلسيين. وهي مواضع أقل كثيراً من الفقرات عن تجارب المعلمين الأندلسيين المنتشرة بين الفصول الخمسة والستين التي تضمنها الإشرافات المكتبة ومن ناحية أخرى تكشف لنا القراءة المتأنية لهذه النصوص أن ابنهارة ابن عربي بالتعاليم المعنوية لمعلميها لم يكن يفوقه إلا ابنهارة بالقضايا التي كانوا يجتدونها.

والثابت، حسب الرأي الراجح بين المختصين، أن التراث الصوفي المحلي الذي كان الشيخ الأكبر مشدداً إليه إنما كان في بداية نشأته. فهم يذهبون إلى أن التصوف الأندلسي لم يظهر إلا في نهاية القرن الثالث للهجرة مع ابن مسرة (٣١٩هـ/٩٣١م) ومريديه. ومن المؤكد أن المصادر المتوفرة لنا الآن لا تشير إلى ظهور أي تيار صوفي متكامل سبق حركة ابن مسرة. لكن علينا ألا نركن للاستنتاجات المتعجلة. فعدم وجود آثار مكتوبة لا يعني، بالضرورة، أن أرض إسبانيا كانت حالية من الأولياء حتى ذلك الحين. فلو لا شهادة ابن عربي هل كنا سنعلم بوجود شمس الفقراء وصالح البربري والعديد من الأولياء الأندلسيين المرموقين، أولئك الذين لم تخلد ذكراهم أية دراسة تاريخية ولم تشر إلى أسمائهم أية شاهدة قبر؟

وبالإضافة إلى ذلك، إنه لصعب من التهور أن نعتبر الأندلس هدماً مغلقاً على نفسه لا شيء إلا لكونها واقعة جغرافياً على الطرف الغربي من العالم الإسلامي. والحال أن الحق كان في كل عام يفتح لهؤلاء المهتمين من الأندلسيين والمغاربة فرصة حتى يواكبوا دروس العلماء المشاركة عند مرورهم بمكة، والاسكندرية، وبغداد، والقاهرة، ولبصرة... وهي البلدان الواقعة على الطريق الذي يتبعه حجاج المغرب عادة في ترحالهم، بحثاً عن المعرفة. لذلك فإنه من المحتمل جداً، في هذه الحال، أن يكون العديد من هؤلاء البررة المهاجرين قد التقوا بصوفيين من أمثال السري السقطي (٢٥٣هـ/٨٦٧م) ومصروف الكرخي (٢٠٠هـ/٨١٥م)، وسهل التستري (٢٨٣هـ/٨٩٦م)، والجنيد (٢٩٨هـ/٩١٠م) أو بعض مريديهم.

علينا أن نعترف، مع ذلك، أن هذه نقطة في تاريخ إسبانيا المسلمة لا تقرأ معنومة جداً، وهو أمر من شأنه أن يدفعنا إلى التعويل على التخمين والحدس. وإنه لمن الغريب ألا توجد إلى اليوم، على حد علمي، أي دراسة معمقة تتناول مسألة العلاقة بين المشرق والمغرب في القرون الأولى التي تلت الفتح، ولا سيما مسألة انتشار تعاليم منصوفة المشرق بالأندلس عن طريق الحجاج.

تتحول هذه الفجوة إلى عقبة كبيرة عندما نحاول أن نقوم ببحوث معمقة حول مدرسة ابن مسرة وأصولها. غير أن هذه العقبة، وما أكثر العوائق والعقبات، ليست وحدها التي تحول دون دراسة هذه الحركة الفكرية المعترف بأهميتها الفائقة في تاريخ

الأفكار بالأندلس. هذا ما يكشفه عمل مهم قام به جيمس موريس سنة ١٩٧٣. ومن المؤسف أن هذا العمل لم ينشر إلى الآن^(٤). وقد قام فيه بالتنقيب عن أغلب المصادر العربية والاستشراقية المتعلقة بابن مسرة الجلي ومريديه كما قام بإحصائها وكانت نتيجة هذا الجهد مفاجئة إلى حد ما: ثمة مفارقة خطيرة بين الصورة التي يرسمها آسين بالاثيوس ومن جاء قبله لابن مسرة ومدرسته، والمعلومات التي تحتوي عليها بالفعل المصادر التي يفترض أنهم قد استندوا إليها.

ومن اليسير أن نفسر هذا التخالف - لقد استند المستشرقون في مقاربتهم لشخصية ابن مسرة ومذهبه إلى قسم من تاريخ الحكماء للقبطي الذي عاش بعد الشيخ الجلي بثلاثة قرون. لكن اسم ابن مسرة يفتقر في هذا التلخيص بـ «الباطنية» والكتابات الأفلاطونية الحديثة التي بسببها العرب إلى أميدوكل وميثاغورس. والثابت أن إشارة القبطي هذه، قد اعتمدها دوري في كتابه تاريخ إسبانيا المسلمة، وهي إشارة مستمدة، كما سرى، من سطر أورده صاعد (ت ٤٦٢هـ / ١٠٧٠م) للتدليل على باطنية ابن مسرة. فهو يعدّه «رسولاً سرّياً للدعوة العاطمية في إسبانيا»^(٥). أما هولدنبر فإنّه يعتبر ابن مسرة «معكراً حزاً» أي معتزلاً (د يجرم قتلاً: إن الإسلام الإسباني في القرن الحادي عشر قد تم احتراقه سريعاً بحركة منشئة للفكر الحرّ تسمّت المسرية^(٦). غير أن لا دوزي ولا هولدنبر تفتن إلى الصلة القائمة بين المدرسة المسرية ولصوفية الأنديسية التي جاءت بعدها.

وسيحاول آسين بالاثيوس، بعد ذلك، أن يكشف عن هذه الصلة في دراسة ظهرت لأوّل مرة في مدريد سنة ١٩١٤ تحت عنوان «ابن مسرة ومدرسته» (Aben Masarra y su escuela)، وهي دراسة لن نوعها حقها مهما حاولنا. فقد ألّفت هذه الدراسة بطريقة حاسمة ومستديمة في مقارنة المشرقين للصوفية الأنديسية. لذلك لا يزال العديد من الدراسات التي تتناول الصوفية القروسطية يرتكز، إلى يوم، على الطرحين المركزيين اللذين قدّمهما آسين في عمله هذا. معاد الطرح الأول أن ابن مسرة «وهر المسم المعترلي الباطني في الظاهر كان، داخل الإسلام الإسباني، نصيراً

James W. Morris, «A Reconsideration of the Primary Sources» (1973) (Unpublished). (٤)

وقد أمدا به مشكوراً

Reinhart Pieter Anne Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides (711-1118)*, 2^{ème} éd., 3 vols. (Leyde: E. J. Brill, 1932), vol. 2, pp. 127-128

Abū 'Abdallāh Muḥammad Ibn 'Abdallāh Ibn Tūmārti, *Le Livre de Mohammed Ibn Tūmārti*, *Mahād des Almohades*, texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introduction par J. Goldziker (Alger: Pierre Fontana, 1903), pp. 66-69.

ودعية لسطام، الاملوطيني شبه الامبيدوكيلي ونظريته المميّزة: تراتيبية الجوهر الخمسي المسبوقة بالمادة الروحانية الأولى (Materia Prima)^(٧). ومفاد الثاني أن المذهب الصوفي الأندلسي لدي تلاميذ ابن مسرة بدءاً بإسماعيل الرعيني وصولاً إلى ابن عربي مروراً بس العريف وابن قسي إنما هو استمرار للمدرسة ابن مسرة التي نبع منها.

ولس ظلت ثابتي هاتين الفرضيتين التي طرحها أسين مقبولة من جهة كونه أمراً بديهياً كما سرى، فلقد تمّ، بالمقابل، التشكيك بكل عتف في الفرضية الأولى ولا سيما من قبل الأستاذ شتيرن^(٨). فلقد كان من السهل على هذا الأخير أن يطمس في «مجمع المقدمة في «ابن مسرة ومدرسته» لأنها إنما تركز على اعتراف الكاتب نفسه حول «mezquinas fuentes» المصادر الفقيرة^(٩). هذه المصادر الفقيرة، ماد، تقول لب من ابن مسرة؟ وأهم النقاط التي نستخلصها منذ تاريخ ابن العربي (ت ٤١٣هـ/ ١٠١٢م)^(١٠)، ومقتبس ابن حبان (ت ٤٦٩هـ/ ١٠٧٦م)^(١١) في ما يخص السيرة الذاتية لابن مسرة هي ما يلي:

ولد بن مسرة في قرطبة سنة ٢٦٩هـ/ ٨٨٣م، في عهد الأمير الأموي محمد بن عبد الرحمن. وكان أبوه عبد الله بن مسرة رجلاً متعلماً روى الحديث. وكان يتمتع، حسب ما يقول الكاتب نفسه، بشهرة كبيرة في مكة. وقد تمّ ذكر أربعة من تلاميذه في تاريخ علماء الأندلس لابن العربي^(١٢). وقد أقام في المشرق مرتين ولا سيما بالبصرة حيث لا بدّ أنه ترفّد على أوساط المعتزلة. ومن البديهي أن معاصريه لم يكونوا

Miguel Asín Palacios, «Abenmasarra y su escuela: Orígenes de la filosofía hispano-musulmana», in Miguel Asín Palacios, *Obras escogidas* (Madrid, 1946), vol. 1, p. 113.

Samuel Miklos Stern, «Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles: An Illusion», (A) paper presented at *Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos* (Coimbra-Lisbon, 1968, Leiden, 1971), pp. 325-339.

Asín Palacios, *Ibid.*, p. 113.

Abū 'Walid 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn al-Farāḍī, *Historia virorum doctorum Andalusiae* (Dictionarium biographicum) ad fidem codicis Tunucensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera, Bibliotheca arabico-hispana; t. 7-8, 2 vols (Matriti In typographia La Guirnalda, 1891-1892).

قارن الصفحة الخاصة بابن مسرة رقم (١٢٠٢) وتلك الخاصة بوالده رقم (٦٥٠).

(١١) أبو مروان حبان بن خلف بن حبان، مقتبس من أنباء أهل الأندلس. تحقيق ب. شليط، ف. كوريسي وم. صبيح (مدريد، ١٩٧٩)، ص ٢٠-٢٦. انظر أيضاً بالعلاقة مع ملاحظات ابن العربي وابن حبان Miguel Cruz Hernández, «La Persecución anti-masarrí durante el reinado de 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir b. Dīn Allāh según Ibn Ḥayyān», *Al-Qantara*, vol. 2 (1981), pp. 52-67.

Ibn al-Farāḍī, *Ibid.*, nos. (306), (1068), (895) and (1216).

(١٢)

ليستسيحوا إطلاقاً الأهمية التي كان يوليها لدروس كانوا يعتبرونها، وقتئذٍ، مشبوهة بحصص الشيء، فاتهموه بكونه يشيع أفكار المعتزلة. بيد أن تسمية معتزلة كدت تطلق وقتها، مشدداً بلا حرج موريس، على ميدان واسع من الأفكار الفقهية والفلسفية التي نعدُّ مشبوهة لأنها ما كانت تنضوي داخل الإطار الأصولي الصارم للصفوية المالكية. لكن نعمة الانتماء إلى مدرسة المعتزلة التي ألحقت باسم مدرسة ومن حقها به بدءاً بوالده، يجب ألا تؤخذ بحرفيتها

فعندما توفي عبد الله بن مسرة سنة ٢٨٦هـ/٨٩٩م أثناء إقامته لثانية في البقاع المقدسة كان ابنه محمد بن عبد الله بن مسرة يبلغ من العمر خمس عشرة سنة. وابن المرعشي يبلغ عن أن ابن مسرة قد تتلمذ، بتوجيه من والده، على يد محمد بن وضاح والحسن بن. وثبت أن هوية العقيدة الأولى من هذين العقيدتين لا تطرح أي إشكال. ذلك أن محمد بن وضاح (ت ٢٨٧هـ/٩٠٠م) يعتبر من أزل ممثلي المالكية الأندلسية وأهمهم، وقد لعب دوراً مهماً في تطوير علوم الحديث بالأندلس وبذهب ابن الغرضي إلى أنه قد أحد العلم، أثناء إقامته الثانية بالشرق، على يد مئة وخمسة وسبعين معلماً في بغداد والقاهرة ودمشق... إلخ^(١٣). والفضل إنما يرجع له ولبقية بن محمد^(١٤) في جعل الأندلس داراً للحديث، حسب ابن فرحون^(١٥). ومما يشير الإعجاب أيضاً أنه كان زاهداً كبيراً، ويبلغ ابن المرعشي عن أن إقامته الأولى في الشرق سنة ٢١٨هـ/٨٣٣م لم تكن العناية منها السعي للإمام بالحديث، بل كان الهدف من ورائها هو الزهد والرهبة في الالتقاء بمبدأ الله.

لذلك، فإنه من الممكن، بل إنه من المحتمل جداً، أن يكون قد قبل أثناء هذه السياحة متصوفة مشاركة مثل ذي النون (٢٤٥هـ/٨٥٩م)، وسري السقطي (٢٣٥هـ/٨٧٦م)، وبشر الحافي (٢٢٧هـ/٨٤١م) أو البعض من مریديهم. ومهما يكن من أمر، فإنه يلاحظ أن تعليمه لم يقتصر على الحديث فحسب، فقد كان يميل إلى إيراد حكايات الأولياء، وهذا ما يقره كاتب الديباج إذ يقول: «لم يختلف أحد من شيوخنا في أن ابن وضاح كان معلماً أهل الأندلس العلم والرهبة»

(١٣) صدر نفسه، رقم (١١٣٦) انظر أيضاً ن. معمر، محمد بن وضاح القرطبي مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس مع بقية بن محمد (الرباط، ١٩٨٣).

(١٤) انظر حول ذلك Manuela Marin, «Baqi b. Ma'jad y la introducción del estudio del hadith en al-Andalus», *Al-Qanara*, vol. 1 (1980), pp. 165-208, and María Isabel Fierro, «The Introduction of *Hadith* in al-Andalus (2nd - 3rd Centuries)», *Der Islam*, vol. 66, no. 1 (1989), pp. 68-93

(١٥) برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون، الديباج للذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (بيروت، [د.ت.])، ص ٢٠٤ - ٢٤١.

إن هذه المعلومة تثير من جديد مسألة تأثير متصوفة المشرق في ابن مسرة وهذا التأثير أعمق، في رأيي، من ذلك الذي يمكن أن تكون شبه الإمبريوكلية أو لأقية التي سلكها هذا التقليد الشرقي إلى الأندلس قد أحدثته في ابن مسرة. ولعله من حق أن نعد ابن وضاح أحد هذه الأتية الممكنة.

أم بالسبب إلى «الحشني» فيُحتمل أن يكون محمد بن عبد السلام الحشني (٢٨٦هـ/٨٩٩م)، وهو بدوره راوية كبير من رواة الحديث ومؤلف للعديد من الشروح في هذه المادة^(١٦). يتحدثنا النباهي الذي خصص له فقرة طويلة في كتاب المرقبة العليا^(١٧) أنه رفض رفضاً قطعياً أن يشغل مركز قاضي جيان الذي حاول الأمير الأموي أن يجبره على قبوله. وقد عرض بذلك حياته للعطش. هل علينا أن نفهم هذا الرفض لمنصب شرعي علامة زهد؟ ربما. وعلى أية حال فإننا نلاحظ أنه قد فضى بالمشرق وقتاً طويلاً هو الآخر.

وفي هذا الخصوص يجب ملاحظة أن شمس الدين القرطبي (ت ٦٧١هـ/١١٧٣م) ينقل في كتابه الشهير التذكرة عن كتاب التبيين لابن مسرة حديثاً عن يوم القيامة، نقله ابن مسرة بدوره عن والده وابن وضاح^(١٨). لقد تلقى ابن مسرة العقبة، وبخاصة حديث، عن والده وعن هذين العالمين. غير أن والده، وقد كان مثهماً، كما قلنا، بالانتماء إلى المعتزلة، لا بد أن يكون قد أطلعه على حقول معرفة أقل تقليدية. هل احتوت المكتبة التي أورثها ابنه على كتب «مشبوهة»؟ وإشارة ابن الفرضي إلى هذه التركة تكشف أن الكتب كانت لافتة للانتباه سواء من جهة نوعيتها أو من حيث عددها^(١٩).

ومن جهة أخرى، من المحتمل أن يكون ابن مسرة قد تعرّف على تقليد التنسّك المشرقي بله، المتصوّف المشرقي بواسطة محمد بن وضاح أو بواسطة الحشني، الذي أقام

Ibn al-Farāǧī, *Historia virorum doctorum Andalusiae*, no. (1135).

(١٦)

Fierro, *Ibid.*, pp. 82-83.

نظر أيضاً.

ومنه الدراسة تحيل القارئ على عملها الآخر. María Isabel Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Cuadernos de Islamología, 1 (Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987).

والتي، مع الأسف، لم أرجع إليها.

(١٧) أبو الحسن علي بن عبد الله بن محمد النباهي، تلخيص قضاة الأندلس [أو] كتاب المرقبة

المطب في مسقط القضاء والفتيا (بيروت، ١٩٨٣)، ص ١٣ - ١٤.

(١٨) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، التذكرة في أحوال (فوتى وأمر) الأخرى،

تحقيق أحمد حجازي السقا، ج ٢ في ١ (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨٢)، ص ٣٤١.

Ibn al-Farāǧī, *Historia virorum doctorum Andalusiae*, no. (650).

(١٩)

حسباً وعشرين سنة بالشرق. وهذه جزئية لا يمكن تجاهلها عندما تتمثل المكانة التي كان الزهد يحظى بها في تعليمه وفي طريقة عيشه وطريقة عيش تلاميذه من الجبل الأول.

إن جميع الأشخاص الذين ترعرع لمن مسرة بينهم كانوا قد أقاموا في المشرق ودرسوا فيه. وبالتالي، فقد كانوا على اتصال مباشر أو غير مباشر بمختلف المذهب الصوفي والكلامية والفلسفية التي كانت تروج في هذه النقطة من العالم الإسلامي وابن مسرة إنما اتبع خطى أسلافه وسافر إلى المشرق مرتين. وأثناء هاتين المراتين، ويبدو أن إحداهما قد طالت سنوات عديدة، أتاحت له فرصة التردد على المتصوفة وتعميق معرفته بمذهبهم. ولعله قد تواصل مع تلامذة سهل النستري. فتحليل كتاب الحروف بضمنا، كما سري، أمام اقتباسات عديدة من مصنف النستري في علم الحروف.

ويُصرّ ابن الفرصى وابن حبان، أن ابن مسرة قد عاش في المشرق فقهه ومعتزله. لكن هذه المعلومة إنما صدرت عن ابن مسلمة وهو يعتبر من أعداء الشيخ الجبلي ومن يكيدون له وهذا ما يتضح من نبرته الطامحة بالرغبة في الإيذاء. وابن مسلمة نفسه يبلغ عن أن ابن مسرة قد اتهم بالزندقة واضطر للفرار إلى المشرق^(٢٠). ويضيف قائلاً: «إن ابن مسرة حين عاد إلى الأندلس كان يمثل دور الرجل التقى الورع، وقد خلع سلوكه هذا العديد من الناس الذين أخذوا يترددون عليه ويستمعون إليه. غير أنه ما إن كشف عن عقيدته الشيعية وطرح أفكاره بصورة بيّنة حتى انفض من حوله كل من كان يتحلى بالذكاء أو بالعلم ولم يبق معه إلا الجهلاء».

ولقد وقعت الإشارة في التكملة لابن الأبار^(٢١) إلى أن أحد عشر نفرًا واصلوا التلمذ على الشيخ الجبلي. صحيح أن ابن الأبار جاء بعد ثلاثة قرون من عصر ابن

(٢٠) حول ذلك، انظر: Cruz Hernández, «La Persecución anti-masari durante el reinado de 'Abd al-Rahmān al-Nāṣir li Dīn Allāh según Ibn Ḥayyān»; Maria Isabel Fierro, «Accusations of Zandaq in al-Andalus», *Quaderns de Studi Arabi*, vols. 5-6 (1987-1988), pp. 255-256, and

الباعى، تاريخ قضاة الأندلس. [الو] كتاب الرقية العليا فيمن يستحق الفناء والموت، ص ٧٨ و ٢٠١ (٢١) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الأبار، التكملة لكتاب الصلاة، تحقيق هرت انطوار الحسيني (القاهرة، ١٩٥٥)، الأرقام (٨)، (١٧)، (٥٢٩)، (٥٣٠) و (٣٦٢)، وAbū 'Abd Allāh Muḥammād Ibn 'Abd Allāh Ibn al-Abbār, *Complementum libri Aṣṣalāh* (Dictionarium biographicum) ab Abū al-Abbār scriptum: partem, quae superest, ad fidem codicis Escorialensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera et Zaydān, Bibliotheca arabico-hispana, t. 5-6, 2 vols. (Matrit. Apud J. de Rojas, 1886-1889), nos. (113), (186), (326), (347), (339), and notes (281) and (389).

مسرة ولكن معلوماته تستند إلى كتاب بعنوان كتاب أخبار ابن مسرة وأصحابه^(٢٢)، وهو كتاب لا يذكره أي مصدر آخر حسب علمي.

إن دراسة هذه النبذات الواردة عن حياته تبين أن تسعة من مريديه كانوا من قرطبة وهو أمر غير مفاجئ البتة. بينما أربعة منهم كانوا قد جاءوا من طليطلة وإلى جانب ذلك رافقه أربعة من مريديه إلى الحج. يذكر واحد منهم في هذا الخصوص أن ابن مسرة حين وصل المدينة زار بيت ماريّا (روجة الرسول القبطية) وسجل بدقة مقاسات إحدى عرقتي المبنى ومخطيطه^(٢٣) وعندما عاد إلى الأندلس بسى بيتاً مماثلاً له تمام المماثلة لا بدّ من الإشارة هنا إلى أن ابن الأبار هو أول كاتب يذكر المعبد الموجود في الجبل والذي سيلجأ إليه ابن مسرة^(٢٤). ولا نجد في المصادر إشارة حول سر جاذبية بيت ماريّا بالذات بالنسبة إلى ابن مسرة خلافاً لغيره من الأمكة التي ارتادها الرسول، إلا أن م. فييرو تشير إلى أن المؤلفين يربطون ما بين ذلك التصرف المقلد وطريقة «اتباع آثار النبي»، وهو تصرف لمستكره استناده ابن وصاح^(٢٥). كما نلاحظ في النهاية أن أغلب الأشخاص الذين التقوا حول ابن مسرة قد نمت الإشارة إليهم باعتبارهم نساكاً. لذلك تتركز كلمات مثل ناسك، وورع، وراهد، حين يصف ابن الأبار تلاميذ ابن مسرة. ونما يريد الأمر أهمية أن هذه الصفات الحقة تختفي من فصول تاريخ ابن الفرضي التي عنيت بسيرة التلاميذ من الجيل الذي^(٢٦)

فيما تمثل هذه «العقيدة الشيعية» التي جعلت محاور ابن الفرضي يستشيع غيضاً؟ ثمة أمر لا بدّ من ملاحظته منذ الوهلة الأولى إن التأويلات التي قدمها الكتاب العرب متصارعة تضارباً يصل حدّ التناقض فصاعد^(٢٧) يلجأ القفطي^(٢٨) وابن أبي

(٢٢) ابن الأبار، المصدر نفسه، رقم (٨).

(٢٣) مرید من الصحابة حول هذا البيت المعروف بـ «مسرة أم إبراهيم»، انظر «Māriya», dans: *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., 6 vols. parus (Leyde: E. J. Brill, 1960-).

(٢٤) Ibn al-Abbār, *Compiementum libri As-silab*, no. (339).

انظر أيضاً: أبو المباس أحمد بن محمد القرني، فتح الطيب من حصن الأندلس الرطيب، تحقيق إسماعيل عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٢٥٤.

(٢٥) María Isabel Fierro, «Una refutación contra Ibn Māsarraja *Al-Qanṭara*, vol. 10 (٢٥) (989), pp. 273-275.

(٢٦) Ibn al-Abbār, *Ibid.*, nos. (897), (127), (1329), (179), (434), (54), (1359) and (834).

(٢٧) أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي، كتاب طبقات الأمم، تحقيق الأب لويس شيخو (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢)، ص ٢٠ - ٢١؛ ترجمة بلاشير (Blachère) (باريس، ١٩٣٥)، ص ٥٨ - ٦٠.

(٢٨) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، تاريخ الحكماء وهو مختصر الروابي المسمى بالمنتخبات المنقطعات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء (البربخ - دبربخ، ١٩٠٣)، ص ١٦ - ١٧.

أصبيعة (ت ٦٦٨هـ / ١٢٧٠م)^(٣٩) يقدّمون ابن مسرّة على أنه «فيلسوف بطلي» مأخوذ بالعبارة شبه الإبيدوكلية، بينما ينسب إليه الحميدي (ت ٤٨٨هـ / ١٠٩٥م) «إشارات صوفية»^(٣٠) أما ابن الفرصي، وابن حيان^(٣١) فيعزوان إليه أفكاراً معتزلية ويذهبان إلى أنه محمد حرية الإرادة ويؤمن بالثواب والعقاب وينكر الشعاعة، وأنه يجرم مثلهم بأن لعلم الإلهي حادث ومخلوق^(٣٢). وكان هذا رأي ابن حرم (ت ٤٥٦هـ / ١٠٦٤م) ويورد كاتب الفصل إشارات نصية حول «المسرية» وعصرها والانشقاقات التي أحدثتها أطروحات «سماويل المرحيني في صميمها». لقد كان هذا الأخير يعتبر نفسه حبيفة الشيع الحلي والشارح المؤتمن على تصانيفه (يقال إنه نصب نفسه إماماً وطالب مردييه بدفع الزكاة). وكان يلحّ بحاصة على أن العرش هو الذي يسيّر العالم، لأن الله أسمى من أن يمارس الأفعال «كان ينسب هذه النظرية إلى ابن مسرّة مدّلاً على ذلك بمقاطع من كتبه». وكان الرعبي يقول للذين ينكرون عليه هذا التأويل: «إنكم لم تفهموا ما أراد الشيخ قوله»^(٣٣). وبالإضافة إلى ذلك كان الرعبي يؤمن بإمكانية اكتساب النبوة مستنداً في ذلك عن أقوال ابن مسرّة، وهي أقوال يجزم ابن حرم بأنها وردت في كتبه فعلاً^(٣٤).

والراجع أن مؤلفات ابن مسرّة ثلاثة: كتاب للتبصرة الذي ذكره ابن الأثير، وكتاب الحروف الذي يشير إليه ابن عربي في العديد من المرات، وكتاب توحيد الموقنين، الذي ذكره ابن المراء^(٣٥)، وهو صوفي أندلسي معاصر لابن عربي وقد عثر الدكتور كمال إبراهيم جعفر على الكتاب الأول والكتاب الثاني ونشرهما سنة ١٩٧٨ ففكّ بهذا المصنوع حشداً من العاز وحسم خلافات عديدة^(٣٦).

(٢٩) أبو الميناس أحمد بن القاسم بن أبي أصبيعة، حيون الأئمة في طبقات لأطباء (خوتيس، ١٨٨٤)، ص ٣٢ - ٣٣.

(٣٠) أبو عبد الله محمد بن فخر الحميدي، جفوة القنيس في ذكر بلاد الأندلس، أسماء رواة الحديث وأهل العقيدة والأدب وذوي البهاة والشعر، قام بتصحيحه وتحقيقه محمد بن ثابت الطنجي، من تراث لأندلس، ١ (القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، [١٩٥٢])، ص ٥٨ - ٥٩، رقم (٨٣).

(٣١) حسن ديك انظر B. Tormero. «Notas sobre el pensamiento de Abumasarra», *Al-Qantara*, vol. 6 (1985), pp. 503-506.

(٣٢) أبو محمد علي بن أحمد بن حرم، الفصل في لئال والأهواء والنحل (القاهرة، ١٩١٢)، ج ٤، ص ١٩٨ - ٢٠٠، انظر أيضاً ج ٤، ص ٨٠ وج ٢، ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٣٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٩٩.

(٣٤) المصدر نفسه.

Louis Massignon, ed., *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en (٢٥) pays d'Islam*, collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane; ١. (Paris: Librairie orientale Paul Geuthner, 1929), p. 70.

(٣٦) ابن مسرّة «كتاب الحروف»، تحقيق كمال إبراهيم جعفر، ص ٣١١ - ٣٤٤، وكتاب الاعتبار، ص ٣٤٦ - ٣٦٠، في من قضايا الفكر الإسلامي (القاهرة، ١٩٧٨).

فلقد تبين على إثر عملية النشر هذه أن كتاب التبصرة يحمل في الحقيقة عنوان كتاب الاعتبار. وكلمة اعتبار هي الكلمة التي يستعملها كل من المرابي وحواء الصفاء وابن سينا وآخرون لنعت للتهج الاستقرائي. وابن مسرة يعتمد في مؤلفه الذي يحمل العنوان نفسه إلى التذليل على أن الاعتبار والوحي يؤديان عبر مسالك متعايرة إلى القدسات ذاتها. فالاعتبار في نظر ابن مسرة إنما يتمثل في استعمال العقل لتبيين إشارات الله والتسامي درجة فدرجة حتى إدراك التوحيد. فالعالم كله، كما يقول، إنما تشكّل «مخلوقاته وإشاراته سلماً عليه يرتقي الذين دأبوا على درب الاعتبار لبلوغ درى إشارات الله»^(٣٧). ويبدو لي أن إيراد كلمة اعتبار في عنوان الكتاب وداحله إنما يرجع إلى كون مفهوم الاعتبار هو الاسم الحركي للفعل الذي يريد ذكره في العديد من الآيات القرآنية التي يحاطب الله فيها البشر. (سورة آل عمران: ١١٣ يوسف: ١١١ النحل: ١٦٦ المؤمنون ٢١... الخ) ومن الواضح أن المهمة التي أتى ابن مسرة على نفسه أن يحجزها إنما تتمثل في إثبات وصية إلهية. فالقرآن، حسب ما يؤكد لنا ابن مسرة، إنما يدعوها بوضوح في مواضع عديدة إلى استعمال هذه الملكة والاعتبار من علامات الخلق، ولا سيما عندما «قال في أولياته المستعبرين: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾ سورة آل عمران. ١٩١»^(٣٨). هذه الإشارة الرصينة إلى الأولياء ترفع كل التباس. فالعملية الفكرية التي يدعون إليها ابن مسرة تختلف نوعياً عن تفكير الفلاسفة. فهي عبارة عن جنس من التأمل يقود حسب رأيه إلى البصيرة (يوسف: ١٠٨) (لقد أطلعتهم الفكرة على البصيرة)^(٣٩)، وبالتالي إلى التعرف على الله الواحد «فإذا فكروا أبصروا، وإذا أبصروا وجدوا الحق واحداً على ما حكى الرسل عليهم السلام»^(٤٠). وهذه الطريقة فإن الاعتبار يمكن من فك مغلق العالم لأن «العام كله كتاب حروفه كلامه»^(٤١) ويؤيد كلام الرسل، بينما لا اعتبار يتبع اتجاهها ماركساً مطلقاً من العالم المتكشف ليبلغ العالم العلوي في حين أن البوابة تصدر من الأهل ماضية نحو الأسفل فيلتقي كلامها عند النتيجة ذاتها^(٤٢).

لا بد أن مثل هذه المقررات ما كانت لتحظى بقبول الفقهاء في مناخ ذلك العصر. ورغم ذلك فقد انفصل ابن مسرة غمام الانفصال عن العلاسفة الذين لم يكن

(٣٧) ابن مسرة، كتاب الاعتبار، ص ٣٥٠

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

(٣٩) المصدر نفسه. وربما يجب تكرار مفهوم البصيرة أن هذا المؤلف قد شاع تحت عنوان كتاب

التبصرة انظر في هذا المجال Ibn al-Abbār, *Complementum libri Azilab*, no. (113).

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٠ - ٣٥١.

الاعتبار لديهم يتبع نية مستقيمة «فأخطأوه، وفصلوا عنه، فتأهوا في التزهات التي لا سور فيها»^(٤٣). وبالمقابل نراه يؤكد في كتاب الحروف أن الفلاسفة وحكماء الأمم الضالة قد توصلوا دون عون النبوة إلى إدراك التوحيد^(٤٤). ونما لا شك فيه أن ابن مسرة يفصل بين الصكير المجرد عند الفلاسفة ويعتبره مؤقياً إلى التهلكة، والاعتبار عند الحكماء من أمثال أفلاطون ويعده موصلاً إلى معرفة الله.

لا بد من الإلحاح على أن هذا الموقف يتطابق مع مواقف العديد من المتصوفة ولا سيما موقف ابن عربي^(٤٥) غير أنه حري بنا أن نلاحظ هنا أن هذا الإلحاح على أهمية الاعتبار إنما جسد في الإسلام أحد أهم تجليات ما يمكن أن نسميه «طريقاً صوفية حكيمة» وهي التي سيلورها ابن طفيل في ما بعد في كتابه حتى بن يقظان. ورغم أن ابن عربي لا يشير أية إشارة مؤيدة لابن طفيل أو معادية له، فإنه يعترف بشرعية طريق الحكماء هذه. وهي طريق تستلزم ضرباً من التفتيش القبلي الصارم قصد إراحة «الحجب» المتأصلة في الطبيعة البشرية. لكنه يعدها منقوصة، إن هي لم تكتمل بالاعتقاد في الكشف^(٤٦).

أما الكتاب الثاني لابن مسرة فإنه معنون على وجه الدقة رسالة خواص الحروف وحقائقها وأصولها ویشاول موضوع دلالة السورانيات وتأويلها وهي الحروف الأربعة عشر المفردة التي تفتح بها بعض آيات القرآن نحن، إذن، إزاء مؤلف باطني بامتياز يتنزل داخل أشد التقاليد العرفانية أصولية في الإسلام. فلقد ألهم علم الحروف^(٤٧)، من جهة كونه جوهر العلوم العرفانية التي لا اقتدار عليها إلا لصعوبة الأولياء، تيارين تأويليين كبيرين في الإسلام. أولهما يستلهم التراث اليوناني وأشهر من يمثله هو من دون شك جابر بن حيان^(٤٨)، ومداره النهل من المعارف ذات الطابع الكوسمولوجي

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

(٤٤) ابن مسرة، كتاب الحروف، ص ٣١٤.

(٤٥) محيي الدين أبو بكر محمد بن علي بن العربي، العنوشات المكية (القاهرة، بولاق، ١٣٢٩ هـ،

ج ٢، ص ٥٢٣.

(٤٦) المصدر نفسه، الفصل ٧٣، الملائكة ١٢ - ١٣.

(٤٧) في ما يتعلق بعلم الحروف في الإسلام وعند ابن العربي بشكل خاص، انظر التحليل الجيد

الذي قدم به د. غرييل في: D. Gril, «La Science des lettres», dans: Muhyi 'l-Din Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Alī Ibn al-'Arabī, *Les Illuminations de la Mecque*, bibliothèque de l'Islam, textes (Paris: Sindbad, 1988), pp. 385-487.

(٤٨) في ما يخص جابر بن حيان، انظر: Paul Kraus, *Jābir Ibn Ḥayyān, contribution à*

l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam (Le Caire, 1943), et *Jābir Ibn Ḥayyān, Dix traités d'alchimie. Les Dix premiers traités du livre des soixante-dix*, présentés, traduits de l'arabe et commentés par Pierre Lory, bibliothèque de l'Islam, textes (Paris: Sindbad, 1983).

والخيميائي والتنجيمي كذلك. أما الثاني، وهو ينبع من التصوف، فيعتبر علم الحروف أسهل طريق تمكن من التوصل إلى معرفة الحقائق الماورائية. ضمن هذا المنظور الثاني يندرج تأويل ابن مسرة، وهو يعتمد في العديد من النقاط على كتاب الحروف لسهل التنسري^(٤٩) ويحيل عليه مرات عددة^(٥٠).

لا يقف هذا النص عند تبيان الكيفية التي بموجبها يرتبط ابن مسرة بتقاليد الصوفية فحسب، وهذا لا يعني بالنتيجة أنه من المستحسن أن مقارب مذهبه وحركته ضمن هذا الإطار، بل يكشف أيضاً أنه كان رأساً من رؤوس عملي هذه التقاليد ورائد التصوف الأندلسي الذي سيبلغ ذروته بعد قرنين ونصف من الزمان على يد ابن عربي. وأقل ما يمكن أن يقال في النهاية إن تأثير شبه الامبيدوكلية والأفلاطونية الجديدة عموماً في ابن مسرة لا يبدو جلياً في هذين الكتابين بل إنه لم يكن أن تأثير سهل التنسري كان أشد من دينك التيارين.

كيف نفسر، والحال هذه، الآراء المتضاربة حول الشيخ الحلي ومذهبه الذي يدعوه البعض في الفلسفة ويلحقه البعض الآخر بالتصوف؟^(٥١). لا شك أن هذا الاختلاف في التلقي إنما يرجع إلى تباين السجلات اللغوية المعتمدة في الكتابين. إن القراءة السطحية لكتاب الاعتبار حيث لا تنراهي المفاهيم الخاصة بالصوفية إلا من خلال السطور، قد يقود إلى اعتبار صاحبه فيلسوفاً أكثر منه متصوفاً. في حين أن قراءة المقالة المتعلقة بأسرار الحروف المفردة تكشف لنا عن معلم في التصوف ومزول برع. وبالإضافة إلى ذلك فإن بعض الإشارات لدى ابن حرم تدفع بنا إلى لفت بآن ابن مسرة قد جرى تأوله بالدرس في أوساط ثقافية مختلطة ومن زوايا اهتمام تنوعت مع تنالي العصور.

ثمة أمر واحد على الأقل يظل مؤكداً: على الرغم من القمع الذي مارسه المقيّد في محاولة منهم للحذف من انتشار تيار ابن مسرة (إحراق كتبه سنة ٣٥٠هـ/ ٩٦١م)، ورعام بعض تلاميذه على التوبة^(٥٢) فإن كتابات ابن مسرة ظلت تتداول ويدرسها البعض في العلانية والبعض الآخر في السرّ خلال العصور التي تلت وفاته. هذا ما تشهد به التلميذات التي خصصها ابن الفرعي للجيل الثاني من تلامذة ابن

(٤٩) كمال إبراهيم جعفر، محقق، «رسالة الحروف»، في: كمال إبراهيم جعفر، سهل بن عبد الله التنسري (القاهرة، ١٩٧٤).

(٥٠) ابن مسرة، «كتاب الحروف»، ص ٣١٧، ٣٣٥ و ٣٣٩.

(٥١) للمقارنة بين الآراء المنسقة إلى ابن مسرة والآراء الموجودة في هاتين المقاليتين، انظر كمال

إبراهيم جعفر، «من مؤلفات ابن مسرة المفقودة»، مجلة كلية الشريعة، السنة ٣ (١٩٧٢)، ص ٢٧ - ٣٦.

(٥٢) انظر في ما سبق الهامش رقم (٢٠).

مسرة^(٥٣) وتقرؤه شهادة ابن حرم في ما يخص «المسرة» في عصره، أي في بداية لقرون الخامس الهجري عموماً.

يا أين انتهت محطّات تعاليم ابن مسرة بعد اسماعيل الرعيني؟ لا أحد يدري لكنها لم تنطىء، مع ذلك، إذ إننا نجد لها حاضرة في القرون السادس لدى كاتبين صوميين هما ابن المرأة وابن عربي على وجه الخصوص. وهذا الأخير يذكر ابن مسرة في كتاباته خمس مرّات على الأقل ولا يخفي إعجابه به. ويعلّق في الفصل الثالث عشر من الفتوحات المخصّص «لحملة العرش». «روينا عن ابن مسرة الجبلي الذي كان من أكبر أهل الطريق علماً وحالاً وكشعاً، أنه قال...»^(٥٤) وابن عربي إنّما يتركّر في هذا المقطع على سبيل شقوية، بينما يعتمد بوضوح، في موضع آخر، على كتاب الحروف، ولا سيما في كتاب اللّيم والنون... حيث يخبر قارئه بأنه سيتناول علم الحروف دون أن يسطر في الجانب الإجرائي من وظائفها، على طريقة ابن مسرة الجبلي^(٥٥). تكشف هذه النصوص والإشارات إلى ابن مسرة التي توجد في الفصل ٢٧٢ من الفتوحات^(٥٦)، وفي الفصوص^(٥٧) أن ابن عربي كان يعرف بعض الوجوه على الأقل من مذهب ابن مسرة وأنه قد قرأ، دون شك، كتاب الحروف. بل أي مدى كان تأثره بهذه الأفكار؟

إن بعض المقاطع من كتاب الحروف تبين، على كل حال، خيراً من التقارب الكبير بين المذهب الكوسمولوجي للشيخ ومذهب ابن عربي. وهكذا فإن ابن مسرة عندما يشير وظيفة كُنْ، أي قرار الخلق، الهباب... ذلك التراب الأولي الذي يشير عنده وعند آخرين غيره إلى المعدن الأول (Materia Prima)، أو عندما يشير للعلاقة القائمة بين انبثاق الكائنات من هذا المعدن الأول وتوالد الحروف، أو عندما يدخّ على العلاقة القائمة بين حروف الأسماء العربية الـ ٢٨ وبين الدورة القمرية، فإن أي قارئ عارف بآثار الشيخ الأكبر سينطلق إلى المواضيع التي تتكرّر في هذه الكتابات.

ولكن علينا أن نؤكد، مع ذلك، أن هذه المفاهيم ليست خاصة بابن مسرة، فقد وردت فس ذلك عند سهل التستري في كتابه حول علم الحروف. وهو كتب

Ibn al-Farajī, *Historia virorum doctorum Andalusiae*, nos. (897), (127), (1329), (179), (٥٣) (437), (54), (1359), (1364) and (814).

(٥٤) ابن عربي، الفتوحات للكية، ج ١، ص ١٤٩.

(٥٥) كتاب اللّيم (حدر قناد، ١٩٤٨)، ص ٧.

(٥٦) ابن عربي، المصنوع، ج ٢، ص ٥٨١.

(٥٧) محيي الدين أبو بكر محمد بن علي بن العربي، فصوص الحكم، لمحيي الدين بن العربي والتعليقات عليه لأبي الغلاء عيسى (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ج ١، ص ٨٤.

استوحى منه ابن مسرة ومن بعده ابن عربي بعض أفكارهما كما استلهمه إخوان الصفاء في رسائلهم. لهذا السبب ولأسباب أخرى سنذكرها لاحقاً يجب ألا نغفم تأثير ابن مسرة في تفكير ابن عربي، كما ينبغي علينا ألا نتغص من أهميته.

هكذا يتبين لنا في ضوء ما تخبرنا به النصوص أن أطروحة أسين حول ابن مسرة ومذهبه ليست منبئة على أسس متينة. لكن ماذا عن أعماله حول مدرسة المرية، حيث كان قد قام بعمل رائد^(٥٨) وبما أنه كذلك فهو يستحق احتراماً العميق وهما أيضاً يجب القول إن طرائقه في البحث تبدو قابلة للنقاش واستنتاجاته عملاً ما تكون مرجحة.

فيذهب أسين إلى أن مدرسة المرية إنما تمثل في جوهرها انبعثاً جديداً للحركة الميرية. وعن رعم كونه لم يكن يتوفر على أية وثيقة تدعم طرحه^(٥٩)، فإنه قد وجه أبحاثه هذه الوجهة دون غيرها.

ومن الصحيح أن ابن مسرة، بفضل كتبه وأعماله التي كانت دائمة التداول ولأجيال في أوساط المتصوفة بشكل خاص، كان المصدر الأول للتصوف الأندلسي، إلا أننا نقل من شأن التراث المعنى الخاص بمتصوفة ما بعد الميرية إذا نحن صعدنا إلى اعتبارهم مجرد امتداد للمدرسة الميرية لا غير.

وإذا كان ابن عربي وابن العريف وابن بروجان وكثيرون غيرهم من الرموز الروحية الأندلسية، فمن لم تأت هذه الدراسة على ذكرهم، قد تأثروا بدرجات متفاوتة بابن مسرة، فإن ذلك لا يعبر من حقيقة أنهم قد أفادوا أيضاً من مصادر أخرى، من الأدباء المشرقيين على وجه التحديد، بل من تجاربهم الروحية الخاصة في المقام الأول.

ولأسس فكرة أخرى مسبقة كانت هي الأخرى قد لونت لمدة طويلة المقاربة الاستشراقية لهذه الحركة: فمن بين الرؤوس الثلاثة الرئيسيين لهذه المدرسة وهم أبو العباس بن العريف (ت ٥٣٦هـ/١١٤١م) وأبو الحكم بن بروجان (ت ٥٣٦هـ/١١٤١م) وأبو بكر الميورقي (ت ٥٣٧هـ/١١٤٢م) يبدو أن ابن العريف كان القائد لأول للحركة. وأسین كان في بداية الأمر قد كتب معتقداً أن الاثنين الآخرين، ابن بروجان وأبو بكر الميورقي، كانا من تلامذة ابن العريف^(٦٠). ثم أصبح، بعد ذلك، أقل قطعاً في ما يخص هذه النقطة إلا أنه ظلّ يعتبر ابن العريف الشخصية المحورية

Miguel Asín Palacios, «El Místico Ibn al-'Arif y su *mahdun al-majdīs*,» in Asín (٥٨)

Palacios, *Obras escogidas*, vol. 1, pp. 219-242.

Asín Palacios, «Abenmasarra y su escuela: Orígenes de la filosofía hispano-musulmana,» pp. 142-143.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

كما كان من الطبيعي أن يذهب آسبن إلى أن انتفاضة المريدين برعممة من قسي (ت ٥٤٦هـ/ ١١٥١م)، الذي يعتبر أحد مريدي ابن العريف إنما هي النتيجة السياسية المتولدة عن العقيدة التي كان ابن مسرة يدعو إليها، ثم تلاه في ذلك ابن العريف هل هذه الرؤية للأمور، وهي التي لا يزال العديد من الباحثين يشتونها، تتفق مع ما تقره النصوص التي تناولت بالمدرس أهم الأشخاص الفاعلين في هذه القضية؟ ثمة ملاحظة أولى لا بد منها: إن عبارة «مدرسة المريّة» نفسها مهما كانت ملائمة، ربما تمثل في حد ذاتها صرياً من التعميم. فالثابت أن بعض الكتاب يدكرون الحادثة التي وقعت في المريّة عندما أصدر سلطان المرابطون علي بن يوسف بن تاشفين في مطلع القرن أمراً بإحراق كتاب إحياء علوم الدين للقرطبي. هذا القرار الذي تمّ حسب ما يرد في الحلال^(٦١) بطلب من الفقهاء، ولا سيما القاضي ابن حدين، الذي وصل إلى حد المطالبة بنسب كل من تسوّّل له نفسه قراءة هذا الكتاب لم يحظ بموافقة كل العلماء. وقد بلغ أحدهم وهو علي البرجي قارئ القرآن بالمريّة من الشجاعة أن هجر عن عدم موافقة كتابياً في شكل فتوى، فقام العديد من زملائه بإضافة توقيعاتهم إلى توقيعه حسب ما يقول ابن الأبار^(٦٢). ولا شك في أن لهذه الإداة الجماعية دلالتها وأهميتها. فهل بإمكاننا، حتى في ضوء ما سبق، أن نتحدث عن وجود مركز مقدومة صوفية معادية لمرابطين؟ أنا، من جهتي، ألاحظ أن للرافضين مكانة مرموقة عند صاحب معجم الفقهاء. بعبارة أخرى، إن الفقهاء المالكيين هم الذين اعترضوا على فقهاء آخرين. ومن المزمع أن الاحتجاجات قد قامت في مختلف أوساط الصوفية من المغرب إلى الأندلس. لكن هذه الاحتجاجات كانت، مثلما يلاحظ آسبن، محفأة، احتجاجات فردية وعنيفة وهذا لا يعني طبعاً أنها كانت أقل شجاعة^(٦٣).

ومهما يكن من أمر فإن اسم ابن العريف الذي كان يبلغ من العمر وقتها اثنين وعشرين سنة على الأقل^(٦٤) لم يفتن بهذا الحدث مثلما هو الشأن بالنسبة إلى ابن

(٦١) لسان الدين محمد بن عبد الله من الخطيب، الحلال للوثية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق ع

رمانة وس. زكاز (الرباط، ١٩٧٩)، ص ١٠٤.

(٦٢) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الأبار، المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصديقي (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧)، ص ٢٨٣، رقم (٢٥٣).

(٦٣) حور هذا الموضوع، انظر: أبو يعقوب يوسف بن يحيى النادلي بن الزيات، التصوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس البستي، تحقيق أحد الترميق (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٤)، ص ٩٦، ١٤٥، ١٦٩، و Ibn al-Arabi, «Ruh al-Quds» m: Muhyi T-Din Abū Bakr Muhammad Ibn Ali Ibn al-Arabi, *Sufis of Andalusia, the Ruh al-Quds and al-Durrah al-Fakhira of Ibn al-Arabi*, translated with introduction by W. J. Austin, 2nd ed. (Sherbone, 1988), pp. 36-137.

(٦٤) انظر المختار، تلويح الخلف (الجزائر، ١٩٠٧)، ج ١، ص ٩٤، حيث يذكر أنه أصدر هذا الحكم بالحرق سنة ٥٠٣هـ وابن العريف ولد سنة ٤٨٦هـ.

برجان وأبي بكر الميورقي.

وما جعل أسين يفكر في وجود نواة للصوفية المتمردين الذين تجمعوا حول ابن العريف إنما هو استقدام السلطان المرابطي علي بن يوسف بن ناشمين هؤلاء الأشخاص الثلاثة إلى مراكش. ويجب أن نعتزف بأن هذه الدعوة الثلاثية لا تزال لغزاً بالنسبة إلى جميع الباحثين.

فلنؤكد أولاً أن لا شيء مما يخبرنا به المؤرخون الذين اعتنوا بسير هؤلاء المتصوفة الثلاثة، سيفقدنا إلى توقع نهاية مأساوية لهذه الأحداث فكل من أرحوا لابن العريف يدعون على ثمرته بالعلوم الدينية التقليدية^(٦٥). هم يذكرون أنه قد دُفع، وهو ابن حائك فقير، إلى التمرد على سلطة أبيه كي يتابع تعليمه القرآني. وما لبث أن برع في هذا الميدان ودرس القراءة في سرقسطة وألمرية، ويشير ابن الأبار إلى أنه مارس الحسبة أيضاً في بلنسية.

أما الميورقي فإنه يقدم لنا على أنه فقيه ظاهري خبير بعلم الأنساب والحديث^(٦٦) وقد ذهب إلى المشرق حيث التقى بخاصة بأبي بكر الطرطوشي، وهو أندلسي يبدو أنه قد لعب دوراً مهماً رغم أنه يظل غير معروف من جهة كونه قد مثل حلقة بين التصوف المشرقي وتصوف العرب الإسلامي^(٦٧).

وقد كان ابن برجان، فضلاً عن براعته في القرآن والحديث، يمتلك، حسب ما ورد في التكملة، معارف في التصوف وعلم الكلام. وابن الأبار يذكر مؤلفين من

(٦٥) انظر في ما يخص ترجمة ابن العريف: ابن الأبار، للمعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصديقي، رقم (١٤)، ص ١٥ - ٢٠؛ أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم وحدثهم وفتياتهم وأدبائهم، تحقيق م. كوديرو وج. روبرا، ج ٢ (مطبعة، ١٨٨٣)، رقم (١٧٥)، ابن الرباط، المصدر نفسه، رقم (١٨)، عباس بن إبراهيم، الإلهام بين أهل مراكش وأغصان من الأعلام (الرباط، ١٩٧٤)، ج ١، ص ٥ - ٢٤، وعبد الوهاب بن منصور، أعلام المغرب (الرباط، ١٩٨٣)، ج ٣، ص ٢٣١ وما بعدها.

(٦٦) حول الميورقي، انظر ابن الأبار، المصدر نفسه، رقم (١٢٢)، Ibn al-Abbār, .

Complémentum libri Avvalah, no. (608), and

أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك المراكشي، اللؤلؤ والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ج ١، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٢)، رقم (٢٥٢)، ص ١٦٩ - ١٧١.

(٦٧) حول الطرطوشي، انظر «Ibn Abi Randaqa» dans: *Encyclopédie de l'Islam*, et

Vincent Lagardere, «L'Unification du millikisme oriental et occidental à l'Alexandrie: Abū Bakr al-Turṭūshī», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence), vol. 31 (1980-1981), pp. 47-61.

مؤلفاته هما شرح القرآن وشرح أسماء الله الحسنى^(٦٨)

لماذا عمدت السلطات إلى استنطاق هؤلاء العلماء الثلاثة بهذه المظاهرة؟ فاشتبهت أن ثلاثتهم كانوا رهاباً مرموقين ولكن ما حدث لهم لم يكن بالأمر العريب بالأندلس هي تلك الفترة.

وما يورده المؤلفون حول أسباب ذلك الاستنطاق ليس دقيقاً. فاس شكوال الذي ترأس مع ابن العريف يقتصر في ما يخص حادثة إيقافه بالقول إنه قد «سُمي به إلى السلطان، فأمر بإشخاصه إلى حضرة في مراكش»^(٦٩) وابن الأبار في معجمه، لم يبادى الأمر يربط استخدام ابن العريف إلى مراكش بما كان يتمتع به من شعبية وبكثرة الأتباع الذي تحلقوا من حوله، وهو يقول: «وكثر أتباعه عن طريقته الصوفية حتى نُبي ذلك إلى السلطان». ثم ما يلبث، بعد ذلك، أن يورد «يقال» فيكتب: «إن فقهاء المرية انفقوا على إنكار تعاليمه فسعوا به إلى السلطان وحلّوه من جانب». فأمر السلطان بإشخاصه إليه من المرية، مع أبي بكر محمد الحسين الميورقي من غرناطة وأبي الحكم ابن برجان من إشبيلية، وكانوا نمطاً واحداً في الانشغال والانصاف بصلاحيته الحال، ثم بصيف ملاحظة مهمة: «ولأبي الحكم الشوف عليهم حتى قبل فيه غزالي الأندلس»^(٧٠). وفي سنة ١٩٥٦ أصدرت نوباً ثلاث رسائل وجهها ابن العريف لابن برجان^(٧١) والاطلاع على فحوى تلك الرسائل لا يدع مجالاً للشك في طبيعة العلاقات التي كان الصوفيون يقيمونها في ما بينهما: فابن العريف يريد أن يُعتبر التلميذ المترواح لمن يعدّه معلّمه، أي ابن برجان. بينما يذكر الشعراني، وهو مصدر متأخر، أن ابن برجان كان يعتبر إماماً في مئة وثلاثين قرية^(٧٢). غير أننا نجد إشارة مماثلة عند د. ضريل في كتاب الوحيد للشيخ عبد العمار القوصي، وهو صوفي مصري عاش في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي^(٧٣). فمعهم، حيثُ، يوضح أن سلطات الموابطين قد تخوّفت من نجاحه، ومن أن يتم التحالف مع ابن

Ibn al-Abbār, *Ibid.*, no (1797).

(٦٨)

(٦٩) ابن شكوال، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم وعقائهم وأدبائهم،

رقم (١٧٥)

(٧٠) ابن الأبار، المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصديقي، رقم (١٤)، ص ١٩

P. Nwyia, «Notes sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al- Azif (٧٠) avec Ibn Barrajān», *Hesperis*, vol. 43 (1956), pp. 217-221.

(٧٢) أبو المراهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، قطقات الكبرى، ج ١، ص ١٥

D. Gril, «Une source inédite pour l'histoire du *sapawuf*» dans: *Livre du centenaire* (٧٣) de l'IEAO (Le Caire, 1980), p. 463.

العريف، اندي كان يتمتع هو الآخر بشعبية واسعة جداً. ما هي الأسباب التي كانت قد أدت إلى اعتبار الميورقي مصدر حطر؟ إن الإشارة الوحيدة المتوفرة لدينا هي تأكيد ابن الأبار على أنه كان يشاطره الأفكار نفسها.

ومهما يكن من أمر فقد أخذ الصوفيون الثلاثة إلى مراكش. لكنهم لم يلاقوا معاملة نفسها. والميورقي، بحسب ما يقول ابن عبد الملك المراكشي (ت ٧٠٣هـ/ ١٣٠٣م)^(٧٤)، قد أوقف وجلد ثم أطلق سراحه. فذهب، بعد الحادثة الأليمة، إلى المشرق ردهجاً من الرمان ثم عاد إلى المغرب فدرس الحديث ببجاية. أما ابن برجان، فإن التكملة تذكر فقط أنه لقي حتفه بمراكش^(٧٥)، دون تقديم تفاصيل عن نهايته. لكن التادلي يورد في التصوف الخبر التالي: «ولا أنخص أبو الحكم بن برجان من قرطبة إلى حصرة مراكش سئل عن مسائل عيبت عليه فأخرجها على ما تحتمله من التأويل. فامصل عما أرمه من النقد وقال أبو الحكم. «والله لا عشت ولا عشت» الذي أشحصني بعد موته» يعني السلطان. فمات أبو الحكم. فأمر السلطان أن يطرح على المزة». غير أن التادلي يحدثنا في ما بعد أن ابن حرزهم (Ibn Hirzihim)، الذي كان أحد معلمي الشيخ أبي مدين، حين علم من أحد تلاميذه بقرار السلطان، راح يذهب للناس إلى حضور جنازة ابن برجان^(٧٦).

لقد كان ابن بشكوال غثاء جداً في ما يخص أسباب موت ابن العريف لكنه كان دقيقاً جداً في ذكر التاريخ الذي توفي فيه «توفي ليلة الجمعة صدر الليل ودفن يوم الجمعة الثالث والعشرين من صفر من سنة ٥٣٦»^(٧٧).

أما ابن الأبار فإنه يورد روايتين للخبر. تتمثل الأولى في أن السلطان عندما اقتنع ببراءة ابن العريف وتلقاه أمر بإطلاق سراحه وإرساله إلى سبتة (Ceuta) حيث توفي شيخ مرة على إثر مرض أصابه. أما الرواية الثانية التي يقر صاحب المعجم بأنه غير مقتنع بها تمام الاقتناع، فإنها تشير إلى أن ابن العريف قد دُس له السم أثناء عبوره لبحر وهو عائد إلى موطنه^(٧٨). وردت الشهادة الأولى على لسان عبد الله الغزل

(٧٤) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ج ٦، ص ١٧١.
(٧٥) هكذا ما أثبت في ترجمي لاس العربي المصونة. ابن العربي أو البحث عن الكبريت الأحمر، لا شيء يؤكد أن ابن برجان كان قد أُعدم. انظر: Muhyi'l-Dīn Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Alī Ibn al-Arabī. *Ibn al-Arabī ou la quête du soufre rouge*, traduit par Claude Addas (Paris, 1989), p. 74.

(٧٦) ابن الرقاب، المشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس البستي، ص ١٧٠.
(٧٧) ابن بشكوال، كتاب الصلة في تاريخ فقه الأندلس وعلمائهم وعقائهم وأدبائهم، رقم (١٧٥).

(٧٨) ابن الأبار، المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصنعائي، رقم (١٤)، ص ١٩ - ٢٠.

الذي يعتد به، ابن الأبار تلميذاً مقرباً من شيخ المرية^(٧٩). غير أن التأديلي يعتمد في الرواية الثانية على شهادة المرال ملتحاً على أن ابن الأسود قاضي المرية هو الذي دس السم لاس العريف^(٨٠) صحيح، مع ذلك، أن جماع السير، ومن بينهم التأديلي، ينحون محي مقلداً، إذ يصورون أشهر الصوفيين ضحايا السلاطين، وحلفائهم الأوفياء العارفين بالقانون.

بعد حكم فقهاء المرية (Almería) على إحياء علوم الدين بالإتلاف حرفاً، وبعد إشخاص ثلاثة من رؤوس الصوفية إلى عراكش، حدث أمر ثالث دعم مسألة «شفاق فريق من متصوفة الأندلس: انتفاضة المريدين التي أشعلها ابن قسي، تلميذ ابن العريف، بعد سنة على وفاته»^(٨١).

وفي سنة ١٩٥٦ كتب نويماً مؤولاً هذا الحديث: «من المؤكد أننا نستطيع أن نحكم عن الروح التي كانت سائدة في المدرسة الصوفية بالمرية ومشاعر أعضائها تجاه المرابطين عندما نشمق سلوك أحد أبرز مريدي ابن العريف، وهو أبو القاسم ابن قسي الشهير. ولعل بإمكاننا أن نذهب إلى أن هذا الأخير لم يفعل غير تطبيق أفكار معلمه...»^(٨٢).

غير أن نويماً اكتشف، عام ١٩٧٨، رسائل أخرى لابن العريف، ونشرها، جعلته يراجع موقفه الأول مراجعة جذرية^(٨٣). تنصن هذه المراسلة «المأخوذة من كتاب مفتاح السعادة»^(٨٤) بالخصوص رسالتين موجهتين إلى ابن قسي. وقد تبين أن

(٧٩) يذكر ابن العربي في مواضع عديدة أبا عبد الله المرال أيضاً، مشيراً دائماً إلى أنه كان رفيقاً لابن العريف. انظر مثلاً ابن العربي، الفتوحات المكية، ١٢٢٨، ج ٦، ص ٢٠١، وج ٤، ص ٥٥٠، و *Ibn al-'Arabi, Sufis of Andalusia, the Ribh al-Quds and al-Durrat al-Fakhira of Ibn al-'Arabi*, pp. 66, 1021 and 104.

(٨٠) ابن الرماث، الخشوف إلى رجال التصوف والتجار إلى العباس الحسي، رقم (١٨)، ص ١٢٠.

(٨١) حول ابن قسي، انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الأبار، الحلة السيرة، حلقه وعمل حواشي حسين مرس، ج ٢ (العمارة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣)، رقم (١١٢)، ص ١٩٧، ابن منصور، أعلام العرب، ج ٣، ص ١٢٥٧، Vincent Lagardère, «La Tariqa et la révolte des Muridun en 539H / 1144 en Andalus», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* vol. 35 (1983), pp. 157-170, et P. Joseph Dreber, «L'imamat d'Ibn Qasī a Mertola», *Mélanges de l'institut dominicain des études orientales*, vol. 18 (1983), pp. 195-210.

Nwya. «Notes sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-'Arif (٨٢) avec Ibn Barrajan», p. 219.

(٨٣) ب. نويماً، «رسائل ابن العريف إلى أصحاب ثورة المريدين في الأندلس»، الأبحاث (بيروت)،

السنة ٢٧ (١٩٧٩)، ص ٤٣ - ٥٦.

(٨٤) بحري هذا الكتاب كما يؤكد نويماً على رسائل متنوعة من بينها رسائل ابن العريف لكن هذا

الأخير ليس هو من آلف الكتاب.

المراسلة الأولى المؤرخة حسب تواريخ ٥٢٥ و ٥٢٩ هـ / ١١٣١ و ١١٣٤ م، هي أول اتصال بين الصوفيين. وقد عبّر ابن العريف في هذه الرسالة أنه فوجئ حين أعلمه شخص آخر أن اسمه ليس غريباً على ابن قسي. ومن الجلي أن هذا الأخير كان يتمتع، قبل ذلك، بصيت كبير، وقد انتفّ حوله العديد من مريديه ومن بينهم الوليد ابن منذر الذي سيصبح في ما بعد أحد أهم قوّاده أيام الانتفاضة

ويعبّر ابن العريف في الرسالة الثانية عن السعادة التي غمرته عند قراءة بعض مقاطع من مصنفات ابن قسي، ويتوّه بذلك ونبوغه وتقرّسه بالمعلوم الروحية^(٨٥).

ومثلما يلاحظ مويّا، محقّقاً، فإن هذا الخطاب لا يختلف في شيء عن خطاب يتّوجه به شيخ إلى مریده^(٨٦). وهذه الوثائق تكشف، من ناحية أخرى، أن ابن قسي كان، حين حصل التعارف بينهما، معلماً مكتملاً يعترف له العديد من مريديه بالسلطة الروحية والفكرية. لذلك فإنه يبدو من الصعب أن نسب لابن العريف تأثيراً فاعلاً في التكوين العقائدي لابن قسي أو في تفكيره الصوفي.

غير أن هاتين الرسالتين اللتين نشرهما مويّا لا تنفيان إقرار ابن الأبار أن ابن قسي كان قد رار ابن العريف بالمرّة قبل دهايه إلى مراکش^(٨٧). لكن هذا اللقاء الذي من المحتمل أن يكون حصل فعلاً لا يكفي كي نستنتج أن ابن العريف كان متورّطاً بطريقة أو بأخرى في انتفاضة المرّيدين.

لكن رسالة أخرى موجهة هذه المرّة إلى ابن منذر تنفي هذه الفرضية نفيّاً تاماً^(٨٨). وفي هذا النص الذي اعتبره أكثر أهمية وأجلب للانتباه يقوم ابن العريف ببسط موقفه من طاعة سلطان جائر تولّى الحكم بصورة شرعية. وأقل ما يمكن أن يوصف به موقفه هذا إنما هو الحروّة في المجاهرة بالرأي: «والقدح في الدول وانتظار مهدي يصلح به، لا يحتفده مصيب ولا يظن مثله مسلم إلا ضعیف». يكفي لناس في

(٨٥) إن محاسن ابن العريف لدى قرائه لبعض من تلك الانتقادات من كتابات ابن قسي يذكرها باخماس الذي أبداه الشيخ الأكبر في الفتوحات قبل أن يشرع في الدراسة العميقة له خلع التعليل التي ستدفع به إلى مراجعة وأيه مراجعة كلية

(٨٦) في «الطريقة وثورة المرّيدين» وقع لاعارفل الذي نقل في أغلب الأحيان حرفياً التحليل المختصر الذي قدّمه مويّا (باللغة العربية) لهذه الرسائل في الأبحاث في سوء فهم واضح «د يعلم مويّا في هذه الحقنة» من الصعب أن تأخذ الكلام في هذه الرسائل على أنه من الكلام الذي يمكن أن يتّوجه به معلم إلى مریده، ذلك أنه يجعل المحتوى مضاداً تماماً عندما يقول: «رغم صعوبة تأويل هذا الكلام الترملي الذي يتّوجه به، أعلم المرشد إلى مریده». انظر Lagardère, «La Tarika et la révolte des Murīdīm en 539 H./1144 en Andalous» p. 163.

(٨٧) ابن الأبار، الحقة السيرة، رقم (١٤٢)، ص ١٩٧

(٨٨) مويّا، رسائل ابن العريف إلى أصحاب ثورة المرّيدين في الأندلس، ص ٥٣

ملك بني أمية وتكلموا فيه حتى تكلموا في المهدي وحروجه. فانقصى ملك بني أمية وظهر المهدي فإذا هو ملك بني العباس. وحين ظهر، وقع الناس في الدم وبكوا على بني أمية بالدمع والدم، ورأوا من سفك الدماء وانتهاك الحرم خلاف ما طنوا. ولا يقدر قدره إلا الله تعالى. وصحّ أهل إفريقية من أمراء بني العباس وتكلموا فيه حتى ذكروا المهدي إذا هو شيعي رافضي كافراً. والإشارة إلى حكم معاطمين وصحة هذا كما يستحيل، بعد قراءة هذا النص، أن نواصل الاعتقاد بأن ابن العريف قد شجع سراً أو علانية الطموح السياسي عند ابن قسي وانتفاضة المريدين. إن خطابه يتصفّن إدانة صريحة لأية محاولة للإطاحة بأي سلطان مهما كان هذا السلطان جائراً. وهذا موقف يتماشى مع الملك الذي يسير عليه لتصوّفة السبّون عموماً.

لنجمع الآن استنتاجاتنا في ما يخص هذه المسألة. وأوّل ما نلاحظه هو المقارنة المذهلة بين لصورة التي أوردتها آسبن حول مجرى هذه الأمور والصورة التي تترى من خلال النصوص. لقد كان ابن برجان معلّم ابن العريف وليس العكس. وإذا كان لا بدّ من تصيف أحدهما إماماً فإنه هو الذي نهض بهذه المهمة وليس تلميذه.

من جهة أخرى، هل عكس العرضية المتداولة، لم يكن ابن قسي تلميذ شيوخ مريّة الذي لم يتعرّف إليه إلا في مرحلة متأخرة، أي بعد أن تمخّل من حوله جمع من المريدين. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الرسائل الواردة في كتاب مفتاح السعادة تشير إلى أن ابن العريف لم يكن مورّطاً بأي شكل من الأشكال في الانتفاضة التي ستندلع بعد موته بقليل.

من الواضح، إذن، والحال على ما هي عليه، أنه لا يمكن الفصل بين خروج المريدين عن المباططين معتلين الكفاح المسلح وما سبق ذلك من أحداث. فلاعتراض السري أو العلني على حرق كتاب إحياء علوم الدين، وسجاح ابن برجان، وأمر علي ابن تاشفير باستخدام ابن برجان وابن العريف والمبورقي إلى مراكز، كانت كلّها دلائل على التوتر الذي كان سائداً في الأندلس حين اندلعت الانتفاضة التي تورّعها ابن قسي بعد ذلك.

ويبدو لي، في حاشية الأمر، أنه علينا أن نعيد النظر في مفهوم «مدرسة المريّة» بمعنى الرعم من أنه لا ريب في أن القرن الخامس للهجرة قد شهد اندفاعاً للتصوف الأندلسية، كانت مدينة المريّة مسرحاً لها، فإنه لا يمكننا أن نؤكد أنها قد لعبت دوراً مشطاً فيه لمن المحتمل، بل من العادي، أن يكون بعض رؤوس هذا التصوف قد شجّبوا بعض ما صدر من أوامر عن حكام المباططين أو تقلدوها سراً أو علانية.

فلقد اتبع التصوّفة السنيّة، في مواجهة السلطة الدنيوية، ثلاثة مواقف متباينة بحسب تبين ظروفهم وطباعهم. فمنهم من سلّم أمره لله وحرم على نفسه التدخل في

شؤون الدولة والتعامل مع أعوانها. ومنهم من توقع أن يعود تدخله بالخير على الجميع فاحتار التقرب من أعوان الدولة كي يتمكن من مراقبتهم وإرشادهم. وقد حصل هذا مع أبي العباس القنجايري المري، وهو صوفي أندلسي معاصر لابن عربي مؤه كل المؤرخين تأثيره في حكماء الموحدين الذين كانت تربطه بهم علاقة حميمة^(٨٩).

أما انقسام الأكبر منهم فقد التزم الأمر الإلهي «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»^(٩٠). فكانوا ينتقلون الأمراء داعين إياهم إلى الصواب، ولا يترددون في لومهم جهراً إن اقتضى الأمر ذلك، وإن هم حادوا عن لطريق المستقيم وتجاوزوا مقررات الشرع. وكتب التاريخ والسيرة تعج بالحكايات الطريفة التي تصور لنا متصوّفاً في ثوب رث يشتهر بما اقترقه أمير، أو الخليفة نفسه، من تجاوزات^(٩١).

وعلياً أن نعترف، على كلّ حال، بأن المعلومات التي تجتمعت لدينا لا تسمح لنا بأن نسلم بأن «مدرسة» المريّة كانت قد وجدت فعلاً. فلو كانت الوثائق المتعددة تفرز بوجود مجموعة مسجّمة من المريدين اجتمعت على ابن مسرة واسمه ومذهبه في حياته وبعد موته، فإن الوضع يختلف حين يتعلق الأمر بـ «مدرسة المريّة». إن الإشارة الوحيدة المتوفرة لدينا في هذا الصدد، ليست، في نهاية التحليل سوى النص الذي يذكر فيه ابن الأبار أن ابن العريف وابن بزجان والمبورقي كانوا يقرؤون مذهبهم عبر أنني لا أعتبر هذا كافياً للثبوت.

ومهما يكن من أمر فإن المؤلفين العرب لا يقيمون رابطاً بين ابن العريف وابن بزجان وابن فسي. فهم يعنون عن تصاميم معزّمة مع شيخ المريّة الذي يقدمونه في صورة الزاهد والصوفي الحقيقي، ويقولون ابن بزجان مكانة، وإن كانت أقل من تلك التي يحظى بها ابن العريف، فهو على الرغم من صدق حيته الصوفية قد أخطأ حين عكف عن دراسة التصوف والكلام. أما موقفهم من ابن فسي فهو النفور الواضح، إذ يعتبره لبعض دجالات انتهازياً وطموحاً ذاهية^(٩٢). والحال أن هذه الآراء المتباينة

(٨٩) نرى من التفاصيل حول حياته، انظر في ما يخص مراجعها الملخص المطول ندي بمصممه لها ابن عبد الملك المراكشي، الذليل والتكلمة لكتاني الموصول والصلة، ج ١، تحقيق م. بن شريفة (بيروت، ليد. ت. ١)، رقم (٣٤)، ص ٤٦ - ٥٨.

(٩٠) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ٥٩. انظر أيضاً: البحاري، صحيح البخاري، باب (إيمان)، الحديث ٤٢.

(٩١) هذه حان عبد الله القطاني مثلاً وهو أحد العلماء الأندلسيين لابن العربي اندي يقول عنه إنه كان «آفة السطوفاة» انظر Ibn al-'Arabī, *Sufi of Andalusia, the Rūh al-Quds and al-Durrah al-Fākhira* of Ibn al-'Arabī, no. (16), pp. 112-113.

(٩٢) انظر على سبيل المثال ابن الأثير، الحلة للسيراء، ص ١٩٧، وأبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحرير وإينهاوت ب. آ. هوري من مخطوط في مكتبة جامعة ليدن، ط ٢ مريضة ومنقحة (أمستردام، المطبعة الشرقية، ١٩٦٨)، ص ١٥٠.

ستعترضنا من جديد عند الاطلاع على الحكم الذي يصدره ابن عربي على هؤلاء
المثنيين الثلاثة للتصوف الأندلسي مركّزاً في ذلك على كتاباتهم.

وبإيه ليصعب علينا أن نحدد، بالاعتماد على ما لدينا من وثائق، العدد الصحيح
للكتب التي صنفها ابن برّجان. فنحن متأكدون من أنه كتب كتابين على الأقل تفسير
أسماء الله الحسنى وتفسير القرآن. وهذا ما ورد ذكره في التكملة خاصة عبر أن كلّ
مصنّف من هذين المصنّفين قد وسم بعناوين متعددة لا نستطيع معها أن نفرّ بأنّ جميعاً
تحيل على مصنّف ابن برّجان هذين. فيروكلمان يذكر كتابه في تفسير الأسماء الحسنى
تحت عنوان «شرح معاني أسماء الله الحسنى»^(٩٣). بينما يذكر د. غريل، من ناحيته،
مخطوطاً بعنوان ترجمان لسان الحق للبشوث في الأمر والخلق^(٩٤). أمّا كتاب التفسير
فيبدو أنه قد نالت عليه هو الآخر عناوين مختلفة. فيروكلمان يذكر مخطوطاً بعنوان
كتاب تنبيه الألفهام إلى تدبر الكتاب^(٩٥). بينما يشير د. غريل إلى وجود مخطوطات
عديدة من هذا التفسير في استنبول من الممكن أن تُردّ إلى مُصنّفين مختلفين، ويذكر
من جهة أخرى كتاب الإرشاد، الذي يؤخذ هو الآخر على أنه التفسير^(٩٦).

لا بدّ من الإشارة، في النهاية، إلى أن ابن عربي يعتمد في مناسبتين على
مصنّف لابن برّجان بعنوان كتاب إيضاح الحكمة. الذي درسه في تونس سنة
٥٩٠هـ/١١٩٤م بتوجيه من عبد العزيز المهدي، الذي يبدو أنه قد عني أيضاً بتفسيره
للقرآن^(٩٧). ويوضح ابن عربي في الواقع^(٩٨) أن هذا الكتاب هو الذي تردّ فيه
الإشارة الشهيرة إلى تحرير القدس سنة ٥٨٣هـ/١١٨٧م. وقد حير هذا لتنبؤ العقول
بقوّة. وهو ما يشهد به هذا الخبر الذي أورده ابن حلكان في سنة ٥٧٩هـ يرسل
قاضي دمشق محيي الدين بن زكي الدين قصيدة إلى صلاح الدين (الذي كان قد مرغ
للتزوّج من لامتبلاء على حلب) يعلن له فيها أنه قريباً سيتصرّف في القدس، مركّزاً في
ذلك التنبؤ، كما سنبيّن في ما بعد، على تأويل ابن برّجان في كتبه التفسير للأيات

C. Brockelmann, *GAL*, vol. I, p. 434, (٩٣)

انظر أيضاً: Toufic Fahd, *La Divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*. Bibliothèque arabe, collection hommes et sociétés, 2^{ème} éd (Paris: Sindbad, 1987), p. 236

Gril, «La Science des lettres», p. 623, n. 239 (٩٤)

Brockelmann, *GAL*. (٩٥)

Gril, *Ibid*. (٩٦)

(٩٧) هـ. طاهر، رسالة، أليف، المجلد ٥، ص ٣٦.

(٩٨) محيي الدين أبو بكر محمد بن علي بن العربي، مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم
(القاهرة، ١٩٦٥)، ص ١٤٢.

الأربع الأولى من سورة «الروم»^(٩٩).

ويوضح ابن عربي في كتاب الفتوحات أن إدراك هذا الحدث يمكن أن يتم التوصل إليه بواسطة علم الحروف ثم يضيف أن ابن برزجان حين لم يرتكر على هذا العلم أتى عنصراً لم يتخطى قراءه إليه^(١٠٠).

لكل ذلك، يذكر الشيخ الأكبر ابن برزجان كثيراً من الاحترام والتقدير دائماً ويصفه في رزمة «رجال الله»^(١٠١). لكن النبوة التي يستلهمها عند الحديث عن ابن برزجان أقل رداً من تلك التي يطلق بها حديثه عن ابن العربي، الذي يصفه في رزمة «المحققين» ويعلِّه إلى درجة أنه يضعه في مصاف معلميه^(١٠٢). لذلك أتساءل، إلى أي مدى ساهم تفضيل كاتب الفتوحات لشيخ المرة في دفع أسير إلى الاعتقاد بأنه كان قد اضطلع بدور مركزي؟

فإذا نحينا جانباً عدداً من الرسائل الواردة في كتاب مفتاح السعادة فإننا ندرك أن محاسن المجالس هو مصنف ابن العربي الوحيد المعروف عندما إلى حد الآن. وابن العربي إنما يقوم في هذا المصنف المحترق بعض الاختزال، بتعداد المقامات التي تحق بطريق السائق، ويحللها لكن الهدف من وراء ذلك ليس مجرد تعداد مراحل الطريق التي أحصاها العديد من سبقوه. ولما كان هذا الخطاب موجهاً إلى النجبة، فإنه يعني بتبيان أنه باستثناء مقام المعرفة وإلى حد ما مقام الحب، فإن كل ما عداها من مقامات إنما تشكل حجباً تحول ما بين السائق والله لأنها متأتية عن وهم. ولا شك في أن الصبر والإرادة والكرم. الخ، فضائل محمودة في حد ذاتها، لكنها إنما تعتبر، في نهاية الأمر، عن أن الشخص ما زال لديه وهم يجعله يرى الواقع في ما سوى الله.

ومهم بدت هذه الرؤية للسلار العرفاني مهمة فائتها نطل، في الحقيقة، أقل طرافة مما كنا نشعور. فلقد بين ب. هالف أننا إن نحن استثنينا القسم المتعلق بالمعرفة، ملاحظ أن ما تبقى من الكتاب يستلهم مصنفين للشيخ عبد الله الهرري الأنصاري وهم المنازل والعلل الخاصة، الذي كثيراً ما ينسخه كما يستسخ عبارته ويصل إلى حد استساح الحكمة التي يحتتم بها: «حتى يغنى ما لم يكن ويبقى ما لم

(٩٩) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأهلين وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٨ - ١٩٧٢)، ج ٦، رقم (٥٩٤)، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(١٠٠) ابن العربي، الفتوحات المكية، ج ٦، ص ٢٢٠. في موضع آخر من الفتوحات المكية (ج ١، ص ٦٠) يحدد ابن العربي أن ابن برزجان قد ارتكر بعصاة على علم التجميع.

(١٠١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٤٩. في ما يخص المواضع الأخرى التي يذكر فيها ابن برزجان انظر أيضاً المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٤ و ٥٧٧ و ٥٧٧، ج ٣، ص ٧٧.

(١٠٢) انظر على سبيل المثال. المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٧ و ٣١٨.

يرى^(١٠٣) غير أن كتاب المحاسن هذا لا يستمد أهميته من طرافة فيه وإنما يستمدّها من صيته، الذي دأب في أوساط الصوفية. إن إشارات فتوحات ابن عربي^(١٠٤) المتعددة سبباً لـ المحاسن والشرح الذي أورده له ابن المراء^(١٠٥)، الذي يعتبر هو الآخر من رؤوس منصوعة الأندلس، ولا سيما ما أورده عنه الوادي آشي من أخبار في البرنامج^(١٠٦) إنما تدلّ كلها على أن هذا المصنف قد لاقى رواجاً^(١٠٧).

لقد سبق لي أن تحدثت عن الانتقادات اللاذعة التي وجهها ابن عربي لابن قسي وكتابه خلع النملين^(١٠٨). إن شرحه لهذا المصنف يكشف أن وجهة نظره، خلافاً لما يمكن أن يتبادر إلى الذهن عند قراءة الفتوحات^(١٠٩) تتلّف مع رؤية المؤرّخين العرب وإن اختلفت دواعي الجميع اختلافاً كلياً. فهو عندما ينعت ابن قسي بأنه دجال^(١١٠)، لا يتركز من ما تتلفظ به آلة السوء بل ينطلق في كلامه من النظر في كتاب الخلع. وفي ضوء هذا النظر يطلق حكماً صارماً حول معارف ابن قسي وصدق الإلهام الإلهي الذي يدّعيه لنفسه.

والحق أن صاحب الخلع يؤكد منذ الرحلة الأولى للطابع الإلهامي لكتابه: «ثم أقصده قصد المؤلفين ولا طريقة تصنيف المصنفين وإنما هو ذكر لفتح كما جاء»^(١١١). ولكتاب ينقسم إلى أربعة صحف تتداخل فيها عن نحو غامض

B. Halil, «Le Mahdsin al-majlis d'Ibn al-'Arif et l'oeuvre du soufi hanbalite (١٠٣) al-Anṣārī,» *Revue des études islamiques*, vol. 39 (asc 2 (1972), pp. 321-335.

(١٠٤) انظر عن سبيل المثال ابن العربي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٣ و ١٢٧٩ ج ٢، ص ٩٧، ٢٩٠، ٣١٨ و ١٣٢٥ ج ٣، ص ٣٩٦، وج ٤، ص ٩٢ - ٩٣.
(١٠٥) في ما يخص هذا المصنف، الذي كان معلّم ابن سبعين، وعلاقته بالسودية، انظر.

Louis Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj: Martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922: Etude d'histoire religieuse, nouvelle éd., 4 vols. (Paris): Gallimard, 1975),* vol. 2, p. 326 et seq., et

ابن منصور، أعلام المغرب، رقم (٨١)، ١، ص ٧٧ حيث توجد قائمة بليوغرافية

(١٠٦) الوادي آشي، برنامج (بيروت، ١٩٨١)، ص ٣٠٢.

(١٠٧) لا بد من الإشارة هنا إلى أن الشيخ أبا العباس المرباني الذي كان أماً كان يعرف هذا

Ibn al-'Arabi, «Rūḥ al-Quds,» no. (1), p. 66.

الكتاب انظر

Ibn al-'Arabi, *Ibn al-'Arabi ou la quête du safre rouge*, p. 78.

(١٠٨)

(١٠٩) انظر عن سبيل المثال ابن العربي، الفتوحات للكية، ج ١، ص ١٣٦، ٣١٢ و ٧٤٩.

وج ٢، ص ٥٢، ٢٥٧، ٦٨٦، ٦٩٣. - الح.

(١١٠) ابن قسي، كتاب خلع النملين (اسطنبول، مخطوطة شحيطة علي، رقم ١١٧٤)، لأوراق

٣١١١ - ١١٢٢ والورقة ٣٩٩

(١١١) المصدر نفسه، الورقة ٦

موضوعات كوسمولوجية وأخرية. ويتصف بوفرة العبارات الاستعارية والألفاظ التي ما نعتاً تحيل على علم الكونيات (الكوسمولوجيا). ونحن عندما نقرأ الخلق يحيل لنا في بعض الأحيان أن ابن قسي مشعوذ يبهر قارئة لبرهنة وجيزة.

وسواء احترق ابن عربي أو استغفط صنيح هؤلاء الممثلين لأبرر حركات التصوف الأندلسي الذين درس تصانيفهم وعاشر مريدي البعض منهم من الجيل الأول والجيل الثاني، فإنه، في كلتا الحالتين، لم يلتزم الحيات تجاه أطروحاتهم المذهبية. هل يعني أنهم لو لم عقيدته الخاصة على نحو صارم؟ لا أعتقد. فالثابت، مثلما أكدت في بداية هذه المداخلة، أن فكر ابن عربي يحتوي على بصمات بيّنة متأثرة من الموروث الصوفي الإسلامي المغربي والمشرقي الذي ما انفك ينهل منه ويصهره على نحو تأليفي مذهل. ومن ناحية أخرى، فإنه كما لا شك فيه أننا نعاين هنا وهناك في كتاباته مفاهيم من ابتداع معلمي التصوف الأندلسي. لكن هذه الاقتباسات لا تمثل، في النهاية، إلا جزءاً ضئيلاً من أثره، مقارنة بشراء المسائل العقائدية التي يثيرها ابن عربي ويتزعمها.

ويمكن أن نستنتج بالاعتماد على الحكايات والشهادات التي تخص ماضيه بالأندلس وقد دونها في كتاباته أن ذين الشيخ الأكبر تجاه أولياء مفسط رأسه إنما يعود بل بجمال آخر. فمما لا شك فيه أن هؤلاء الأشخاص قد تركوا أثراً في أعمالهم بفعلهم وبإحلال الرائحة التي كانوا يمثلونها أكثر منه بتعاليمهم العقائدية. فلندكر بأن أول مرشد وضع ابن عربي نفسه تحت إمرته وهو أبو العباس القرطبي كان أمياً. بينما كان موسى الميرتلي الذي بدأ يماشره بعد ذلك بوقت قصير، رجلاً واسع لعلم، بل أنه كان شاعر زمانه حتى أنه استحق أن يذكر اسمه في بعض المراجع. ومع ذلك فإن ما جعل ابن عربي يفتش به ليس نبوه ولا موهبة الشعرية بل هو، من ناحية، طيبة قلبه: فهو يسمي كما يقول ابن عربي إلى ذلك الصنف من الناس الذين «يستمدون من الحق ويمدرون الخلق ولكن بلطف ولين ورحمة»^(١١٢)، ومن ناحية أخرى، سدوره مع غيره: «إذا وجد رجلاً محتاحاً باع كتاباً من مكتبته القيمة حتى يطعم المسكين من ثمنه [..] وحين باع كتبه كلها توفي»^(١١٣). لم يكن الإيثار والزأفة والحب وجميع هذه الفضائل التي تجسد الفتوة، لم تكن من شيم الميرتلي وحده بل هي كاللازمة التي تظل تستمد في كل صمعة مله في كل سطر من أسطر روح القدس. من ذلك مثلاً أن محمد الخياط «كان يحتمل الأذى ويكفّ جفاه» [..] كان يخدم الفقراء بنفسه ويؤثرهم بالطعام واللباس وكان رحيماً عطوفاً رؤوفاً»^(١١٤). ويذكر ابن عربي عن

(١١٢) ابن العربي، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ١٣.

(١١٣) Ibn al-'Arabī, «Al-Durrat al-Fākhira» in Ibn al-'Arabī, *Sufi of Andalusia, the Rūh* (١١٣)

al-Quds and al-Durrat al-Fākhira of Ibn al-'Arabī, no. (8), p. 91, French trans., p. 96.

Ibn al-'Arabī, «Rūh al-Quds» no. (9), p. 93, French trans., p. 99.

(١١٤)

الشيخ حسن، لشكاز أنه «ما كان يقول أنا قط»، ويؤكد ذلك قائلاً: «لم أسمعه يتلفظ أبداً بهذه الكلمة»^(١١٥). ويقول عن الشيخ القبائلي إنه: «كان يعم بدعائه أهل السموات وأهل الأرض حتى الحيتان في البحر»^(١١٦).

هذه الخصال البشرية التي اهترت لها مشاعر ابن عربي كانت مشموعة بمواقف عرفانية هي من المؤكد متولدة عن تلكم الخصال. ويبدو أن ثلاثاً من بينها كانت بمثابة السمات لميزة لمنصوفة الأندلس وهي: التقشف والعقر وإدمان الطر في القرآن، أو لنقل على الأقل إن هذه الخصال هي التي ما انفك ابن عربي يقرن بها تذكيره لموطنه.

اجتهاد، جد، زهد... عذيلة هي الكلمات المتشابهة التي تخطها ريشة الشيخ الأكبر حين يشرع في وصف حماسة الرجال الذين يجسّدون صفوة العارفين بالله بالأندلس وذكر حبيبتهم. يذكر مثلاً أن محمد الشرفي «توزمت قدمه من طول القيام [...] سكن موضعاً نحو أربعين سنة ما أوقد فيه سراجاً ولا نيراً»^(١١٧). أما عبد الله البغي فقد كان «يقطع الغضبان فإذا كسل عن الوقوف في الصلاة يضرب بالقضيب ساقه»^(١١٨).

إن العوز والتقشف ولا سيما العاقة التي كثيراً ما كانوا يفرصون على أنفسهم تجعلنا نقف مبهورين. فلقد كانت عاطمة بنت المثنى تسكن كوخاً من نصب أقامه لها ابن عربي وواحد من مرنديه، وكانت تفتت من العضلات التي كان أهل إشبيلية يضعون عند أبواب بيوتهم^(١١٩). ولئن كان البعض منهم يشغل عاصب عالية (وهذا لا يعني بالضرورة عاصب تعود عليهم بالمال الوفير. من ذلك مثلاً منصب معلّم أو إمام)، فإنه يجدر بنا أن نؤكد أن أغلبهم كانوا يعيشون على مهن صغرى: بائع خرف أو بائع بابهونج أو بائع أفبون أو بائع بلوط أو اسكامي... الخ. ومنهم من اختار ألا يطلب معاشه بنفسه وسلم أمره للمناية الإلهية.

وسواء كان منصوفة الأندلس متعلمين أو أميين، وسواء كانوا يمارسون مهنة أو يمتنعون عن ذلك، فقد كانوا جميعاً يفضلون ترنيل القرآن على كلّ دراسة أو قراءة أخرى. لذلك حتى إن نحن اقتصرنا على مثال واحد فإننا نرى أن يوسف الشربلي (al-Shuburbali) مثلاً وقد كان منقطعاً إلى تأمل آيات الله إلى حدّ أنه لم ينتبه أبداً إلى

(١١٥) Ibn al-'Arabi, «Al-Durra 'l-Fakhira» no. (12), p. 98; French trans., p. 106.

(١١٦) Ibn al-'Arabi, «Rūḥ al-Quds» no. (20), p. 123; French trans., p. 137.

(١١٧) المصدر نفسه، رقم (٤)، ص ٧٧؛ الترجمة الفرنسية، ص ٧٨.

(١١٨) المصدر نفسه، رقم (١٥)، ص ١١١؛ الترجمة الفرنسية، ص ١٢٢.

(١١٩) المصدر نفسه، رقم (٥٥)، ١٤٣؛ الترجمة الفرنسية، ص ١٦٠.

شجرة ريتون كانت موجودة في بستانه منذ نعومة أظفاره، لم يقرأ في حياته بأحدها كتاباً آخر غير القرآن^(١٢٠).

وما من شك في أن ابن عربي لم يكن قليل الاكتراث بالدروس المذهبية التي لم يأل معلموه جهداً في تلقينه إياها. غير أن أهم ما حفظه عنهم، حسب رأيي، إنما هو مكارم الأخلاق التي كانوا يمجّدونها. ومن الجلي أن تفوق التصوف الأندلسي، في طوره، إنما يكمن هنا. وهذا ما يحرص على إظهاره وتأكيده في روح القدس بحاصة

كلّ هذا إنما يفسّر، إلى حد كبير، السخط الذي شعر به وأصبح عنه حال وصوله إلى مصر. لقد كان سخطه عاتياً يعادل لفتاته الشديد بإخوانه الأندلسيين. ولا شك أنه عندما عاين التحولات التي كان التصوف يشهدها بالشرق، وهي تحولات، وإن كانت ضرورية، فإنها علامات تشهد على أقول عالم ما، قد دامه شعور حدسي مؤلم بأن العالم الروحاني الذي لا مثيل له، ذاك العالم الذي كان قد غادره للتو نهائياً، على وشك أن يشهد تبدلات جذرية لا تعرف الأناة والتوقف.

إن كتاب روح القدس تعبّر عن اعترافه بالحميل تجاه كلّ من قاسمه مغامرته الروحانية الملمحيّة. لذلك يبدو الكتاب مثل نصب تذكاري يهض وسط ركام الفوضى لبدن الأجيال القادمة بفتيان هم متصوّفة الأندلس، الأولياء الأبطال.

(١٢٠) المصدر نفسه، رقم (٦)، ص ٧٩ - ٨٣ الترجمة العربية، ص ٨٢ - ٨٦.

المراجع

١ - العربية

كتب

ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. التكملة لكتاب الصلاة. تحقيق عزت العطار الحسيني. القاهرة، ١٩٩٥.

..... تحقيق جوراني. القاهرة، ١٩٥٥.

..... الحلة السيرة. حققه وعلق حوشيه حسين مؤنس. القاهرة. الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣. ٢ ج.

..... المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصديقي. القاهرة. دار الكاتب العربي، ١٩٦٧.

ابن ابراهيم، عباس. الإعلام بمن حل مراكز وأسماء من الأعلام. الرباط، ١٩٧٤
ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم. هيون الأنبياء في طبقات الأطباء.
غوتنبرغ، ١٨٨٤.

ابن شكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك. كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس
وعلمائهم وعديثهم وفقهائهم وأبيائهم. تحقيق ف. كوديرا وج. ريبيرا.
مدريد، ١٨٨٣. ٢ ج.

ابن حرم، أبو محمد علي بن أحمد. الفصل في اللل والأهواء والنحل. القاهرة،
١٩٠٣.

ابن حيان، أبو مروان حيان بن حلف. للقتيس من أنباء أهل الأندلس. تحقيق
ب. شلميطا، ف. كوريتي وم. صبح. مدريد، ١٩٧٩.

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية.
تحقيق ع. زمامة وس. زكار. الرباط، ١٩٧٩.

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء
الزمان. تحقيق إحسان عباس. بيروت. دار الثقافة، ١٩٦٨ - ١٩٧٢. ٨ ج.

ابن الزيات، أبو يعقوب يوسف بن يحيى النادلي. النشوف إلى رجال التصوف وأخبار
أبي العباس البستي. تحقيق أحمد النوفيق. الرباط: منشورات كلية الآداب
والعلوم الإنسانية، ١٩٨٤.

ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله محمد بن محمد. الذيل والتكملة لكتاب الموصول
والصلة.

ج ١: تحقيق م. بن شرفة. بيروت، [د.ت.].

ح ٦: تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣.

ابن العربي، يحيى الدين أبو بكر محمد بن علي. رسالة روح القدس في محاسبة النفس
والمبادئ والغايات فيما تتضمنه حروف المعجم من المعجائب والآيات. حققه
وقدم له عزة حصريّة. طبعة مزيّدة، منقّحة، مصحّحة على نسخة عليها توقيع
المؤلف بخطه. دمشق: مطبعة العلم، ١٩٧٠.

_____ الفتنوحات للمكية. القاهرة: بولاق، ١٣٢٩هـ.

_____ فصوص الحكم، لمحيي الدين بن العربي والتعليقات عليه لأبي العلاء عفيفي.
بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.].

— مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والمعلوم. القاهرة، ١٩٦٥.

بن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد. للتدريج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. بيروت، [د.ت.].

ابن قسي. كتاب خلع النملين. اسطنبول، مخطوطة شحيط علي، رقم ١١٧٤

ابن مسرة. كتاب الاعتبار. في: من قضايا الفكر الإسلامي. القاهرة، ١٩٧٨

— . كتاب الحروف. في: من قضايا الفكر الإسلامي. القاهرة، ١٩٧٨.

بن منصور، عبد الوهاب. أعلام المغرب. الرباط، ١٩٨٣.

جعفر، كمال إبراهيم (محقق). رسالة الحروف. في: كمال إبراهيم جعفر. سهل بن عبد الله التستري. القاهرة، ١٩٧٤.

الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فروح. جلوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس: أسماء رواة الحديث وأهل الفقه والأدب وذوي النباهة والشعر. قام بتصحيحه وتحقيقه محمد بن ناوي الطنجي. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، [١٩٥٢].
(من تراث الأندلس ١)

الشعراني، أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد. الطبقات الكبرى.

صاعد الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد. كتاب طبقات الأمم. تحقيق الأب لويس شيخو. بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢.

لقرطبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. التذكرة في أحوال المولى وأمره الأخيرة. تحقيق أحمد حجازي السقا. بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨٢. ٢ ج
في ١.

القنطري، أبو الحسن علي بن يوسف. تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزواري المسمى بالمنتخبات المنقطعات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء ليعزيع ديسريج، ١٩٠٣.

المراكشي، أبو محمد عبد الواحد بن علي. كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب. تحرير ريسهارت ب. آ. دوزي من مخطوط في مكتبة جامعة ليدن ط ٢ مريدة ومنقحة. أمستردام: المطبعة الشرقية، ١٩٦٨.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

السامي، أبو الحسن علي بن عبد الله بن محمد. تاريخ قصة الأندلس... [أو] كتاب

المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا. بيروت، ١٩٨٣.

دوريات

جعفر، كمال إبراهيم. «من مؤلفات ابن مسرة المفقودة». مجلة كلية التربية، السنة ٣، ١٩٧٢.

نوريا، ب. «رسائل ابن العريف إلى أصحاب ثورة المرينيين في الأندلس». الأبحاث (بيروت): السنة ٢٧، ١٩٧٩.

٢ - الأجنبية

Books

Asín Palacios, Miguel. «Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana.» in: Miguel Asín Palacios. *Obras escogidas*. Madrid, 1946.

—, «El Místico Ibn al-'Arif y su *maḥāsni al-maḥālis*» in: Miguel Asín Palacios. *Obras escogidas*. Madrid, 1946.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides (711-1110)*. 2^{ème} éd. Leyde: E. J. Brill, 1932. 3 vols.

Fahd, Toufic. *La Divination arabe: Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*. 2^{ème} éd. Paris: Sindbad, 1987. (Bibliothèque arabe, collection hommes et sociétés)

Fierro, María Isabel. *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987 (Cuadernos de Islamologia; 1)

Grič, D. «La Science des lettres.» dans: Muḥyī 'l-Dīn Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Alī. *Les Illuminations de la Mecque*. Paris. Sindbad, 1988. (Bibliothèque de l'Islam, textes)

—, «Une source inédite pour l'histoire du *taṣawwuf*» dans: *Livre du centenaire de l'IFAO*. Le Caire, 1980.

Ibn al-Abbār, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh. *Complementum libri Assilah* (Dictionarium biographicum) ab Aben al-Abbār scriptum: partem, quae superest, ad fidem codicis Escorialensis arabico nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera et Zaydin. Matriti: Apud J. de Rojas, 1886-1889. 2 vols. (Bibliotheca arabico-hispana; t. 5-6)

Ibn al-'Arabi, Muḥyī 'l-Dīn Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Alī. *Ibn al-'Arabi ou la*

quête du soufre rouge. Traduit par Claude Addas. Paris, 1989; English translation by Peter Kingsley. Oxford, in Press.

- . «Rūḥ al-Quds.» in: Muḥyī'l-Dīn Muḥammad Ibn 'Alī. *Sufis of Andalusia, the Rūḥ al-Quds and al-Durrah al-Fākhirah of Ibn al-'Arabī*. Translated with introduction by R. W. J. Austin. 2nd ed. Sherbone, 1988.

Ibn al-'Arīf *Maḥāsīn al-majālis*. Edité et traduit par Miguel Asín Palacios. Paris. Paul Geuthner, 1933.

Ibn al-Faraḍī, Abū'l-Walīd 'Abd Allāh Ibn Muḥammad. *Historia virorum doctorum Andalusiae* (Dictionarium biographicum) ad fidem codicis Tunicensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera. Matrit: In typographia La Gurnalda, 1891-1892. 2 vols. (Bibliotheca arabico-hispana; t. 7-8)

Ibn Tūmart, Abū 'Abdallāh Muḥammad Ibn 'Abdallāh *Le Livre de Mohammed Ibn Tournert, Mahdi des Almohades* Texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. Goldziher. Alger Pierre Fontana, 1903.

Jābir Ibn Ḥayyān. *Dix traités d'alchimie. Les Dix premiers traités du livre des soixante-dix*. Présentés, traduits de l'arabe et commentés par Pierre Lory. Paris. Sindbad, 1983. (Bibliothèque de l'Islam, textes)

Kraus, Paul. *Jābir Ibn Ḥayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*. Le Caire, 1943.

Massignon, Louis. *La Passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj: Martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922: Etude d'histoire religieuse*. Nouvelle éd. [Paris]: Gallimard, 1975. 4 vols.

- (ed.). *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929. (Collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane; t. 1)

Morris, James W. *A Reconsideration of the Primary Sources*. 1973. Unpublished.

Periodicals

Cruz Hernández, Miguel. «La Persecución anti-masarrí durante el reinado de 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir li Dīn Allāh según Ibn Ḥayyān.» *Al-Qanṭara*. vol. 2, 1981.

Dreher, P. Joseph. «L'Imāmat d'Ibn Qasī à Mertola.» *Mélanges de l'institut dominicain des études orientales*: vol. 18, 1988.

Fierro, María Isabel. «Accusations of Zandaga in al-Andalus.» *Quaderni di Studi Arabi*: vols. 5-6, 1987-1988.

—. «The Introduction of *Ḥadīth* in al-Andalus (2nd/8th - 3rd/9th Centuries).» *Der Islam*: vol. 66, no. 1, 1989.

«Una refutación contra Ibn Masarra.» *Al-Qanṭara*: vol. 10, 1989.

Halff, B. «Le *Mahdsin al-mayālis* d'Ibn al-'Arif et l'œuvre du soufi hanbalite al-Anṣārī.» *Revue des études islamiques*: vol. 39, fasc. 2, 1972.

Lagardère, Vincent. «La Tariqa et la révolte des Murīdūn en 539H./1144 en Andalus.» *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*: vol. 35, 1983.

—. «L'Unification du mālikisme oriental et occidental à l'Alexandrie. Abū Bakr al-Turtūshī.» *Revue de l'occident musulmane et de la Méditerranée*: vol. 31, 1980-1981.

Marín, Manuela. «Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del *ḥadīṭ* en al-Andalus.» *Al-Qanṭara*: vol. 1, 1980.

—. «La Transmisión del saber en al-Andalus hasta 300/912.» *Al-Qanṭara*: vol. 8, 1987.

Nwylā, P. «Notes sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-'Arif avec Ibn Barrājān.» *Hespéris*: vol. 43, 1956.

Tornero, E. «Nota sobre el pensamiento de Abenmasarra.» *Al-Qanṭara*: vol. 6, 1985.

Conferences

Stern, Samuel Miklos. «Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles: An Illusion.» Paper presented at: *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos*. Coimbra-Lisbon, 1968; Leiden, 1971.

العلم والتكنولوجيا والزراعة

العلوم الفيزيائية والطبيعية والتقنية في الأندلس

خوان فيرنيه(*)

أولاً: ميراث الحقبة الرومانية المتأخرة

لم تغير الجيوش العربية التي فتحت أراضي شبه الجزيرة الأيبيرية حضارة تلكم الأراضي بين عشية وضحاها، ولم يكن في وسعها أن تفعل ذلك أصلاً، فقد تكونت من جند أكفاء ومن قواد تمرسوا في قيادة المساكير وتنظيم إدارة الأقاليم المفتوحة، كان همهم الوحيد استيطان الأراضي وبصورة عامة، إطاعة التوجيهات التي يرسلها لهم الخليفة من دمشق، ولذلك كان عليهم أن يعتمدوا في إدارة شؤون حياتهم اليومية على المعرفة العميقة لرعاياهم الجدد، فإن مرضوا عادوا طبيباً نصرانياً وإن لقوا مشاكل لدى فلاحة الأراضي التي هموها لجأوا إلى شركائهم ومستأجريهم طلباً للحلول، وكانت العلوم المعروفة في بلاد الأندلس آنذاك هي العلوم المنحدرة عن الفترة المتأخرة للإمبراطورية الرومانية، بعد مرورها عبر موشور العمل للموسوعي لسان إيزيدور الإشبيلي (San Isidoro de Sevilla).

بعد صعود العباسيين إلى الحكم بوقت وجيز استطاع الأمير الأموي عبد الرحمن الأول النجاة نفسه والوصول إلى قرطبة، وسرعان ما استولى على السلطة وأعلن استقلاله عن معداد أدخل عبد الرحمن الأول أذواقاً وأنماطاً مشرقية للمبش تليق بأمير

(*) خوان فيرنيه (Juan Vernet) هو واحد من الشعريين ومؤرخي العلم الميريين، وأستاذ اللغة العربية والأدب العربي في جامعة برشلونة.

تم الانعقاد مع حوليو ساسو الذي يتناول علمي الحساب والتنجيم في بلاد الأندلس، على أن اكتفي في بعثي هذا بإشارات عابرة إلى الملمين المذكورين.
فام بترجمة هذا الفصل أكرم ذا النور

نال ثقافة وتربية رفيعتين في بلاط آخر خلفاء بني أمية في دمشق، لكنه ظل معتمداً على حجرة النصارى في الأندلس ومهارتهم، اللهم إلا في تلكم الشؤون المتعلقة بالجيش والدين الإسلامي، فكان موسع المهتمين العسكريين والمدنيين حفر المآجم وإقامة الجسور وشق القنوات لتصريف المياه أو تحديد سمات مكة بشكل تقريبي كيما تتوجه إليها جموع المؤمنين وقت الصلاة. ولا بد أن الولع بنبوءات العرافين وتكهناتهم، الذي جبلت عليه طبائع الشعوب كافة، قد ازداد في أوساط المسلمين للإنسان إبان حكم عبد الرحمن الأول، ذلك أننا نعرف على اسم الفلكي الضبي في أواخر ذلك الحكم.

وقد طلت العلوم غير الرياضية في تلك الفترة وفيه للتراث الإيزيدوري بشكل تام، فالص العربي للخريطة التي على صورة حرف T اللاتيني المحفوظة في المكتبة الوطنية بمدريد يدل على أن واضعها كان مطلعاً على مؤلفات سان إيزيدور، أو على ترجمتها العربية التي أعدت لاحقاً في قرطبة باسم تاريخ هروشيوش (*Historia of Orosius*). كان أطباء تلك الفترة يدرسون، بحسب شهادة ابن جلجل الذي عاش في النصف الثاني للقرن الثالث للهجرة/العاشر للميلاد، أحكام الأطباء النصارى المترجمة إلى العربية، والتي ليس من الضروري أن تكون أحكام أبقراط، وكانت تلك الأحكام، بصورة عامة، أحكاماً مختصرة وقاطعة سهلت للأطباء مهمة إعداد تشخيص سريع ومميز بحسب القدرات المتاحة آنذاك، ويذكر ابن جلجل سنة أطباء مدارس مهنتهم إبان حكم الأمراء محمد الأول والمذر وعبد الله، خمسة منهم نصارى في حين يدل اسم اثنين منهم على أصليهما حمد بن عتبة (Opas) وخالد بن يزيد بن رومان. وكان واحد منهم، جواد، قد اخترع دواء مال صينياً مؤكداً بحكم اسمه المميز. دواء «الراهب»، وفي منتصف القرن الرابع للهجرة/العاشر للميلاد أخذ الرضع بالشفير لصالح الأطباء المسلمين، على الرغم من أنه لما أصيب عبد الرحمن الثالث بالتهاب الأذن استدعى لعلاجيه يحيى بن إسحاق، ابن طبيب نصراني. وظل هذا التراث الطبي محفوظاً بمكانته المرموقة بين العرب إلى حد أن سعيد بن عبد ربّه (ت ٣٦٦هـ/٩٧٧م) يؤكد في معرض عمله أرجوزة في الطب أن المعرفة النامية في ميدان الطب لا تنأى إلا لمن اطلع على النصوص القديمة فيه، أي على النصوص اللاتينية، مترجمة إلى العربية.

ومثلما واصل المنجمون العرب الاعتماد على الأساليب المسندة من الفترة الرومانية المتأخرة لتحديد أبراجهم، يبدو أن المزارعين، وبعمى بهم ملاك المزارع الواسعة، استثمروا أراضيهم بحسب تعاليم علماء الفلاحة القديمة، على الرغم من أن هذا يعد موضوعاً حاصماً للجدل، فحتى وقت قريب كان الاعتراف يتم بوجود تأثير مباشر لـ جونيوس مودريتي كولوميل (Iunius Moderatus Columella) (القرن الميلادي الأول)، من قادش، في مجال فلاحه الحقول بعد مضي أربعة أو خمسة قرون

على الفتح الإسلامي، وكان يعتقد أيضاً بأن مؤلفه *De Re Rustica* كان قد ترحم إلى العربية، وقد استندت تلك الآراء إلى اقتباسات أوردها ابن حجاج (القرن الخامس للهجرة/الحادي عشر للميلاد) عن يونيوس (Yūnyūs) تتفق مع كتابات ديث المؤلف اللاتيني. بيد أن الفكرة المطروقة تقتضي، كما يحصل في حالات كثيرة، استخدام الكلمات ذاتها وبترتيب مماثل تقريباً بصرف النظر عن هوية المؤلف وعصره. ولما كانت الكلمات المسوبة إلى يونيوس تبدو الآن أقرب شهياً بكلمات فندانوس أناتوليوس دي بيريتو (Vindanius Anatolios de Berito) المحفوظة في نصها المترجم إلى عربية عن ترجمة سريانية سابقة، فإن اسم يونيوس لا بد أن يكون تحريفاً لـ فندانوس.

على أية حال، يكمن يقيننا الوحيد في أن بعض الممارسات الزراعية الرومانية قد وصلت إلى إسبانيا المسلمة، وهذا يثير التساؤل إن كانت بعض الأساليب (مثل تلك المستخدمة في الحفر تحت الأرض وشق القنوات المائية الجوفية المياه) ترجع في أصلها إلى العرب، أم أن هؤلاء قد وجدوها مخفورة ومعدة لدى وصولهم إلى إسبانيا فقبلوها على حالها لتوافقها مع الإنشاءات المائية التي عرفها إخوانهم في اليمن لقرون عديدة قبل ذلك الحين؟ (يقال قناة في المغرب وفخ أو فلج في المشرق).

ثانياً: التأثيرات المشرقية الأولى

دخلت الأندلس الإسلامية في منتصف القرن الثالث للهجرة/التاسع للميلاد أول التأثيرات التقنية والعلمية من المشرق. ويمكن التذليل على ذلك بأمثلة عديدة منها وصول الطبيب الحراني إلى قرطبة وانتقاله حال ذلك إلى البلاط للعمل طبيباً خاصاً للسلطان عبد الرحمن الثاني ويأتي ابن جليل على ذكر هذا الطبيب وإبين لبعض إخوته هم أحمد وعمر ابنا يونس الحراني اللذان دوسا مع ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة في بغداد بين السنوات ٣٣٠ - ٣٥١هـ/٩٤١ - ٩٦٢م. ولا بد أن معتقدات السحر التمويذي التي يرجع أصلها إلى مصر قد وصلت في تلك الفترة أيضاً، أي في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، فمن إراء فترة الخلافة في قرطبة التي سعت إلى جمع المعارف والمعلومات من كل حذب وصوب بعية مواكبة عصرها، وقد فادت تلك السياسة إلى الطفرة العظيمة إلى الأمام في ميدان العلوم في بلاد الأندلس عقب القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي.

كان عباس بن فرناس (ت ٢٧٤هـ/٨٨٧) أحد رواد الطفرة المذكورة، إذ لم يكن شاعراً وعالمياً في التجيم فحسب، بل حاول الطيران أيضاً بالقفز من قصر الرصافة في قرطبة. الأمر البطولي الذي قلد بمحاولات الطيران اللاحقة للراهب الإنكليزي أيلمر دو مالمسبري (Eylmer de Malmesbury). ولسوء طالع له لم يج ابن فرناس وطقة دب الطيور لدى هبوطها إلى الأرض وعياً كافياً فأصيب إصابة بليغة، بيد أنه كان رجلاً سباقاً محوّر وطوّر أسلوب حفر زجاج المرو (quartz) الذي عرفه الساسانيون والروم،

كما أنشأ في إحدى حجرات طوله هيكلاً للأجرام السماوية، واخترع ساعة مائية بمقدورها تحديد أوقات الصلاة بصورة تقريبية. ولعل تلك الماكنة (التي يسميها النص العربي المنقاة (minqāna) غدت النموذج الأصلي للساعات المائية التي صنعت في القرن الخامس للهجري/الحادي عشر الميلادي.

وبدوره، حلَّ علم الصيدلة الشرقي المتأثر بالنصوص الإغريقية واللاتينية والهندية محل المعارف الصيدلية الشعبية، المتواصعة والعتيقة والمتحدرة من الفترة الرومانية المتأخرة في بلاد الأندلس. وكان كتاب ديوسقوريدس، «*Materia Medica*» الذي نقله إلى العربية إسطفان بن باسيل، أحد أهم الكتب الواردة إلى قرطبة. وفي حدود سنة ٣٣٧هـ/٩٤٨م، أهدى الامبراطور البيزنطي نسخة بدیعة من مؤلف ديوسقوريدس باليونانية إلى الخليفة عبد الرحمن الثالث، ولم يستطع الأطباء الذين كان بعضهم إدم باللغة اليونانية الدارجة قراءة الكتاب. فطلب الخليفة الذي لم يكن لديه خبراء في الحضارة الهيلينية من الامبراطور أن يبحث له من يلقن اللغة اليونانية العلمية إلى أطبائه. فلبى طلبه وأرسل الراهب نيكولاس (Nicolas) إلى مدينة قرطبة.

واستطاع العرب بمعونة هذا الراهب أن ينجزوا مراجعة دقيقة وكاملة للنص العربي الشرقي لكتاب «*Materia Medica*» وأن يتعرفوا على هوية القسم الأكبر للنباتات المذكورة فيه، وهو إنجاز ذو أهمية فائقة، لأن اللغة اليونانية العلمية أصبحت تشكل منذ ذلك الحين جزءاً من ميراث مجموعة من الحكماء مثل حسندي بن شبرط وابن جليل ومسلمة المجريطي الذين كان لهم تلامذتهم الخاصون في الصف الأول من القرن الخامس للهجري/الحادي عشر للميلادي. وفي الفترة ذاتها نتعرف على أول نماذج الطب الأندلسي المحلي، إذ وضع حبيب بن سعيد في حدود سنة ٣٥٣هـ/٩٦٤م رسالته في علمي طب الأطفال والتوليد الموسومة بكتاب خلق الجنين الذي يحوي تفاصيل ذات طابع تنجيمي، كما يسمح لنا أيضاً بتحديد الجانب الذي عرفته قرطبة من أعمال أرسطو وأهم من العمل المذكور أعمال أبي القاسم لزهراوي (ت ٤٠٤هـ/١٠١٣م)، مؤلف موسوعة في الطب تميزت فيها الأقسام المتعلقة بالجراحة (التي ترجمت فوراً إلى اللاتينية) والصيدلة. وفي الأخيرة يدل الزهراوي أنه كان ملماً بالأساليب المصرية والعراقية المستحكمة من قبل عطارى الشرق والتي ترجع أصولها إلى حضارة ولدي الرافدين. كما يعود للزهراوي المصطلح في عصر أول الأوصاف السريرية لداء البرص وللزجاج التنقي وفي إدخال الميسم وسواء من أدوات الجراحة التي كثيراً ما تظهر مرسومة على صفائح أطباء عصر النهضة، وفي رنق الحروح بواسطة الحمل العادي والنمل الأبيض.

عرفت بلاد الأندلس في أواخر القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، بملاحظات الساتية الشائعة في المشرق، إذ يرقد ابن سَمَجُون (عاش في حدود سنة

(٣٩٠هـ/١٠٠٠م) أصداء كتاب الفلاحة النبطية، وكتاب النبات لأبي حبيبة الدينوري (١٥٠هـ/٧٦٧م). وهناك تعليق عليه لابن أخت غاتم من المربة.

ثالثاً: العصر الذهبي للعلوم في الأندلس

يسبق أوج الازدهار الحضاري لبلد ما عادة بداية تدهوره السياسي، وهذا ما حدث في بلاد الأندلس فعلاً إذ حلّ عجز ملوك الطوائف محل الهيمنة السياسية والعسكرية لدى تجمع مسلمي شبه الجزيرة الأيبيرية في عشر أو اثنتي عشرة دولة وحصولهم على السلم لقاء دفع جزية سنوية لعجزهم عن ردّ هجمات البصاري في الشمال، بينما عاش حكامهم حياة مترفة واتعمسوا في صراعاتهم الطائفية وملذاتهم التي أدت بهم في بعض الأحيان إلى رعاية العلماء في شتى نواحي المعرفة. وهكذا، أضفى ملوك سرقسطة، أبو هود، حمايتهم على الفلاسفة ورجال الأدب، ورعى ملوك طليطلة، بنو ذي النون، العلماء، وحمى ملوك إشبيلية، بنو عباد، الشعراء، . . إلخ. ولم يقتصر سحاء ملوك الطوائف على من برز في المجالات المذكورة وحدهم، بل شمل أيضاً كل المبرزين المقيمين في دولاتهم والمسافرين الذين مروا بها.

ومن سبيل المثال، لجأ الباجي وابن السيد بعض الوقت في سرقسطة، كما أدخل الكرومي، أحد تلامذة مسلمة المجريطي، رسائل إخوان الصفا، إلى الأندلس، التي نفذت أفكارها في ما بعد إلى أوروبا - عن طريق نجهله - كما لجأ الفلكي الزرقاني الطليطلي، تحسباً لزحف البصاري على مدينته، إلى قرطبة، التي دانت آنذاك لحكم المعتمد الإشبيلي، كما هاجر الشاعران الصفيان أبو العرب وابن حمديس اللذان شهدا سقوط وطنهما بأيدي النورماندين إلى إشبيلية. ومن جانب آخر، نزح العديد من علماء الأندلس، ولا سيما في القرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد، إلى شمال إفريقيا والمشرق هلعاً من هزائم حكامهم المتواصلة. وربما كانت موجات الهجرة تلك وراء معرفة المشرقي ابن الشاطر بعد مضي بضعة قرون لمسلمة المجريطي (ت نحو ٣٩٧هـ/١٠٠٧م) ووراء استعمال سلطان اليمن الرسولي، الملك الأفضل، لكتاب الخبير الزراعي الأندلسي ابن بصال، الموسوم كتاب القصد والبيان. . إلخ.

ولدينا معرفة كافية حول تطور العلوم إبان تلك الفترة بعصل ما دونه القاضي صاعد الطليطلي الذي يسمى أحياناً ابن صاعد (ولد سنة ٤٦٢هـ/١٠٧٠م)، في كتاب طبقات الأهم الذي يعد بحق تاريخاً شاملاً للعلوم (يأتي ذكره في التصوص الاسمانية عادة تحت عنوان «Libro de las Categorías de las Naciones»). وبشكل هذا العمل الذي وصفا، كالعادة، مع بعض الحفوفات أرشيفاً حقيقياً للمعلومات إلى درجة أنه يتوفر على أسماء الشباب الراعدين في فترة إعداد الكتاب.

ومن المعاصرين لصاعد الطليطلي، عالم الكيمياء أبو القاسم مسلمة المجريطي

الذي ينسب عدم الخلط بينه وبين عالم الفلك ذي الاسم المرادف تقريباً^(١)، صاحب كتاب درجۃ الحكميم، الذي يتوفر، مصادقة، على وصف بعض التجارب التي أجراها المؤلف بنفسه، تدل إحداهما على احتمال معرفته بمبدأ حفظ المادة. وضمن مجموعة المؤلفين - الذين يحار المرء في تسميتهم بالتقنيين الفنيين أو بالعلماء - يجب إدراج سم أحمد أو محمد بن حلف المرادي، وهو شخصية بقيت مجهولة إلى ما قبل عقدين، ثم «اكتشافها» لدى دراسة عمله الموسوم كتاب الأسرار في نتائج الأفكار المحفوظ في مخطوطة بتيمة نسخها إسحاق بن السيد، شيخ الملكيين في بلاط الملك الحكميم المويسو العاشر.

إن لمؤلف المرادي أهمية عظيمة، فعل الرغم من أن المخطوط الوحيد مصاب بالثلف بسبب ٤٠٪ تقريباً إلا أنه في الإمكان إعادة تنظيمه من جديد بصورة شبه تامة. يصف كتاب الأسرار ونتائج الأفكار عدة ساعات مائية يمكنها التحرك على فترات زمنية محددة - الأمر الذي يسمح باستعمالها كساعات - وبصورة مضبوطة مسبقاً، وبعبارة أخرى، إنا نجد أنفسنا إزاء الكتاب العرهد من نوعه في بلاد الأندلس حتى الآن، والذي يمكن مقارنته بأعمال أمرون، وبنو موسى والجزري، كما يتوفر انكتاب على جانب مهم ثانٍ، ذلك أن الطريقة التي يعالج المرادي موضوعاته به تشير إلى احتمال عدم وجود سابق له. فالمصطلحات التي يستعملها تختلف، في زوج من المعردات لدلة، عن تلك المستعملة من قبل هؤلاء، وكل ذلك يدفعنا إلى الاعتقاد بأن إقاما في حضرة مخترع أصيل وإما إزاء ممثل لثراث محلي للحرفيين الفنيين. وهو يبدو، بالصورة عينها، مستقلاً عن مخترعي الساعات المائية مثل ابن فرباس والزرقالي. وعلاوة على ذلك، نجد الإشارة إلى أن المرادي استعان بمنصر الرقيق بغية لتحكم في آلية «لعبه» الميكانيكية (استعمل الجزري كرات معدنية لهذا الغرض)، وذلك بجعل الزئبق يتنقل داخل ذراعي القسطاس الرئيسي للنظام وتبرهن الماكسة الأولى بعد أن تم تركيبها من جديد على كفاءة الآلية الحركية، وهذه هي، في اعتقادي، المرة الأولى التي تستخدم بهذه الطريقة.

من المناسب الإشارة الآن، لدفع الحاجة إلى الإصرار في ما بعد، إلى أن المخطوطة المعنية تضم رسائل لكتاب هديدين تتميز منها واحدة بوصف ست مكائن قادرة على توليد حركة دائمة، وقد قام المهندس الحرشي فرانسيس فيلار دي هوبيكورت (Frances Villard de Honnecourt) (عاش في حدود سنة ١١٧٠هـ/ ١٢٢٠م) بإنتاج واحدة منها، على أقل تقدير

وهي استطاعتنا أن نتوغل في ميدان الزراعة بقدر أكبر من الثقة، بمصل معرفتنا

(١) انظر الفصل الذي كتبه خوليو سامو وهو بعنوان «المعلوم الدقيق في لأندلس» ضمن هذا

لتاريخها لدي أعادت لوسي بولنز (Lucie Bolens)^(٢) تلويته لنا في الآونة الأخيرة، فمن معروف أن مجموعة من الزراعيين قد عملوا، تحت حماية المأمون بن دي السون في طليطلة أولاً، ثم في إشبيلية لاحقاً، وعلى الرغم من عدم تأكدنا من تواريخهم، يبدو أنه من الممكن تأطير أنشطتهم ضمن عصر الطوائف، أو على أقل تقدير، في مطلع عصر المرابطين. لقد وصلنا القسم الغالب للنصوص بشكل ناقص، ذلك أنها ترد ضمن شذرات دونت في وقت متأخر جداً من قبل مؤلفين أمارقة، وتمكن الإشارة إلى أعمال الطبيب ابن واحد (٣٩٨ - ٤٦٧هـ/ ١٠٠٧ - ١٠٧٤م) وابن بصال الطليطلي وأبي الخير وابن جحاح الإشبيلي والطغفري، الذي انتقل إلى غرناطة عقب اتمام دراسته في إشبيلية، والذي لا بد أنه كان من أدباء زمانه البارعين بحكم ورود ترجمة له في كتاب الذخيرة لابن بسام (ت ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م). أما آخر أولئك الزراعيين، ونعني به ابن العزم (عاش بين ٥١٢هـ/ ١١١٨م و ٦٦٣هـ/ ١٢٦٥م)، فقد كتب رسالته بطريقة موحدة مدسحة إذ إنه رتب كل ما كتبه سابقوه في موضوع الزراعة كما ترتب القسيفساء.

بعض تحليل تلك الرسائل إراء حليط من التقاليد الزراعية ترجع أصولها إلى حضارتى وادي الرافدين والهيل، انتقلت إلى العصر الوسيط بفضل كتاب الفلاحة النبطية، لابن وحشية، متأثرات بالتقاليد الزراعية القرطاجية والرومية والهيلية تختلط بتقائيد الحضارتين المذكورتين بفضل النسخة العربية لكـ «Geoponika» البيزنطية. إن الكمية الضخمة للاقتباسات من المؤلفين التي تتوفر عليها هذه الرسائل الأندلسية هي اقتباسات غير مباشرة، بمعنى أنها لا تصدر عن نصوص المصادر الأصيلة، فمثلاً يفعل ابن أبي الرجال في موضوع النجيم، كما تذكر الرسائل مصادر مثل الفلاحة الهندية والفلاحة الرومية، الذي يمكن نسبته إلى رجل يدعى قسطوس يحتمل أن يكون شخصية «اختلقها» علي بن محمد بن سعد في منتصف القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وعلى أي حال، أنشأ مزارعو الأندلس حداثق بستانية في صيدلة وإشبيلية في القرن الرابع الهجري/ الحادي عشر الميلادي وحاولوا التعرف على طرق أقدم النباتات الغريبة في الأماكن التي عملوا فيها، بغية تحسين أنواع الحلات والمحاصيل عن طريق المعالجة الدائمة لردود فعل تلك الساعات وللثروة التي عاشوا عليها.

لذا، يعتمد علماء الأندلس على علوم أخرى أكثر تطوراً كعلوم النبات والصيدنة والطب، فقد وصل علم النبات قمته في بلاد الأندلس في كتاب صمدة الطبيب في

(٢) Lucie Bolens, *Agronomes andalous du Moyen-Age, études et documents* (Université de Genève, département d'histoire générale); 13 (Genève: Droz, 1981).

انظر أيضاً Juan Vernet Gines et Julio Samsó, *Les Développements de la science arabe en Andalousie* (sous presse).

معرفة النبات لكل لبيب الذي دونه كاتب نجهل هويته، في أواخر القرون الخمس الهجري/الحادي عشر الميلادي. ويتوفر كتاب حملة الطبيب . . على مقال رائع في تصنيف الساتات بحسب الجنس والتنوع والصفة، وهو نظام تصنيفي أكثر تطوراً من انظم السابقة له إلى حد كبير، ويضمنها نظم أرسطو وثيوفراستس. ويدو أن مؤلفات هذا الأخير لم تؤثر في زراعيي الأندلس بصورة مباشرة، على الرغم من اهتمامهم بموضوع «تطعيم» قابس مصال، على سبيل المثال، يشير إلى أنه أصاب نجاحاً في تطعيم النباتات ذات الطبيعة الواحدة فقط، كما أنه حاول أن يعدّ في ذلك نصيباً، مثلما فعل بن العوام في وقت لاحق، بيد أن تصنيفه لا يرقى إلى مصاف ما نوفر عليه حملة الطبيب. . . .

يرتبط علم الطب، شأنه في ذلك شأن علم السات، بعلم الفلك جراء اهتمام الصيدليين بالعثور على نباتات معددة (simples) يمكن استخدامها كمقوّم دون الحاجة إلى معاملتها، وكان الطمئري وابن واهد من الأطباء الذين عُوموا بهذه المسألة. فقد كتب الأخير رسالة في الفلاحة يميل الدارسون هذه الأيام إلى نسبتها إلى أبي القاسم الزهراوي. وصلنا منها قسمها الأعظم مترجماً إلى الإسبانية، استعملها عالم البستنة لعصر النهضة غبريل ألونسو دي هيريرا (ت نحو ١٥٣٩م). درس زراعيو الأندلس المسلمة تركيب التربة وسعوا جهدهم في استصلاح الأراضي البور، كما حاولوا تحديد خواص الأسمدة وملاءمتها، بحسب الحالات، وأعدّوا تصنيفاً للمياه، ودرسوا وسائل استثمارها بواسطة القنوات والآبار والواهير وسواها من الوسائل. وكانت مكانتهم والعجلات البدائية التي عكفوها بواسطة التروس مكائن وعجلات غير دقيقة أبداً اقتصرت وظفعتها على استخراج الماء وإن كان ذلك بشكل قليل الانتظم، بيد أن تلك المكائن والآلات ربما ألهمت علماء الميكانيك كالمراي وساعدتهم على لتقدم في صناعة «العبهم» الميكانيكية التي تحولت في آخر الأمر إلى ساعات.

أدرك الخراء الزراعيون أهمية الزراعة الدورية وإراحة الأراضي المزروعة بين فترة وأخرى، كما وعوا الدور الذي يؤديه حلط الأسمدة في بعض الحالات، وتمكّنوا من الارتقاء بمصاف الزراعة الأندلسية إلى مستوى لم يستطع اللاحقون التفوق عليه حتى لقرون التاسع عشر الميلادي بفضل التطور في علم الكيمياء. ولقد أمر الحكام الإسبان في عصر لتوير (القرون الثامن عشر للميلادي) بترجمة رسالة ابن العوام إلى اللغة الإسبانية إدراكاً منهم لذلك التطور، كما ترجمت الرسالة ذاتها إلى الفرنسية في وقت لاحق لوضعها منصرف المزارعين الجزائريين.

وعلى الرغم من أن علم الطب أصاب درجة النضج في أواخر القرون الثالث الهجري/العاشر للميلاد كما يتجلى من أعمال الزهراوي، وبال درجة لا بأس بها من الرقي في شبه الجزيرة الأيبيرية في القرن التالي، إلا أن تأثيره الأولي في أوروبا

المصرانية كان تأثيراً ضئيلاً، قياساً إلى تأثير التراجم التي أعدها قسطنطين الإفريقي إلى الإسبانية عن أعمال ساليرنو (Salerno) اللاتينية في القرن الخامس لهجري/العاشر الميلادي.

يد أن الروصع تغير لدى أواخر عصر دويلات الطوائف، إذ استعمل عبد الملك ابن زهر (ت ٤٧٠هـ/١٠٧٨م) فرصة الحج إلى مكة وعكف على دراسة الطب في القيروان والقاهرة، وربما صادف أنه التقى بقسطنطين الإفريقي في المدينة الأولى، والمهم أنه أصبح طبيباً للمجاهد في دانية لدى عودته من الحج إلى بلاد الأندلس. كما نال ولده، أبو العلاء الذي تسميه النصوص اللاتينية (Abulelizzor) أو (Aboali)، ثقافة متينة في الطب والأدب استدهي بفضلها إلى إشبيلية ليصبح حكيماً حاصلاً ملكها، المعتمد، ولما خلعه المرابطون عن العرش انتقل أبو العلاء للعمل في خدمة الملك الجديد يوسف بن تاشفين، ثم وافته الأجل في قرطبة سنة ٥٢٥هـ/١١٣١م. وفي تلك السنين وصل كتاب ابن سينا، القانون، إلى بلاد الأندلس المسلمة ولقيت بعض جوانبه تحفظاً من قبل أبي العلاء. وأصاب ولده أبو مروان (٤٨٧ - ٥٥٧هـ/١٠٩٤ - ١١٦١م) شهرة لدى النصارى باسم «Abhomeron Avenzoar» وكان معاصراً لابن رشد، الذي عدّه نظيراً له في الطب، وربما متعوقاً عليه في ميدان الصيدلة، ذلك أن ابن رشد يحيل قراءه في ختام كتاب الكلبيات الذي عرفته النصوص اللاتينية بعنوان «Colliget»، على كتاب زميله وصديقه أبي مروان، التيسير، للاستزادة في مسائل علم الصيدلة. ولقد ترجم كتاب التيسير إلى اللاتينية بارافيجيني (Paravicini) في حدود سنة ٦٧٩هـ/١٢٨٠، ويصف الكتاب لأول مرة في التاريخ خروج التمدور (دمل شفاف القلب) وينصح في بعض الحالات باستعمال التعذية عن طريق المريء أو الشرج، كما يتوفر على أول أوصاف داء قراد الحرب، المعروف حديثاً باسم «sarcoptes scabiei».

من جهة أخرى، أصاب علم الصيدلة تطوراً عظيماً بفضل النص العربي لكتاب ديسقوريدس «Materia Medica» الذي أعده أطباء قرطبة في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، ويذكر أن كتاب ديسقوريدس احتصر باللغة اللاتينية مرتين في طليطلة في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، في حين ترجم كتاب ابن وافد في العلاج باحتمامات واليسابيع الطبية والعقاقير النباتية المفردة إلى لغات نصرانية الأولى إلى اللاتينية بعنوان «De Balneis» والثاني إلى اللغة القطلونية بعنوان كتاب العقاقير المفردة (Libre de les medicines particulars)، وفي هذا الكتاب الأخير، ثمة عقدين من العمل والجهد، اقتفى ابن وافد خطى ديسقوريدس وجالينوس وجمع في الوقت ذاته ملاحظاته الخاصة التي قادتته إلى تفضيل استعمال العقاقير المفردة على المركبة، أو إلى الاستغناء عن هذه بالكامل، كلما أمكن ذلك، والاكتفاء بالعلاج بواسطة نظم التعذية (الحمية) التي ثبتت فائدتها جيداً.

بدو أن أعظم صياغة الأندلس هو العائقي (عاش في حدود سنة ٥٤٥هـ/ ١١٥٠م) الذي عكف على دراسة النبات الأندلسي شأنه في ذلك شأن السبكي وسالحي وأبي الحجاج. أما تلميذ هؤلاء الثلاثة، ابن البيطار (توفي سنة ٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م) فقد اشتغل في شمال المغرب وفي كل الأقاليم التي مر بها ويحصى ابن البيطار في كتابه جامع المفردات ما يربو على ثلاثة آلاف عقار مفرد ويصنفها بحسب الحروف الأبجدية مع مراعاة المعلومات التي جاء بها سابقوه وإعمالها بملاحظاته الخاصة وهكذا يتوفر كتابه على أكثر من ضعف الأصناف الساتية التي توفرت عليها النسخة العربية لكتاب ديوسقوريدس.

رابعاً: عصر الفلاسفة

يسود الاعتقاد - ربما بتأثير آراء دوزي - بأن برول القبائل الإمبريقية من مرابطين وموحدين إلى شبه الجزيرة الأيبيرية صاحبه انحطاط في المستوى الثقافي لأهل الأندلس، الذين كانوا قد أصابوا أوج رقيهم في عصر دويلات الطوائف. ويمكن أن يكون هذا الاعتقاد صائباً في ما يتعلق بالأدب، بيد أنه ليس صحيحاً في ما يخص التطور العلمي قطعاً، فإذا كان عصر ملوك الطوائف في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي قد عرف علماء أجلاء في الفلك، فإن القربس التليين، اللذين كانت الغلبة فيهما للفلاسفة كابن باجة وابن رشد، قد شهدا بدورهم نشاطاً مهماً للعلماء الذين لم يعملوا في الفلسفة كما مهمها اليوم فحسب، بل عُنوا أيضاً بالفلسفة التي كانت تعرف حتى القرن الثامن عشر الميلادي بالفلسفة الطبيعية، بما في ذلك تلكم العلوم التي لم تكن قد استقلت بعد عن المفهوم الأرسطي للعلوم كالفيزياء والفلك.

ومن دون حاجة إلى الدخول في تحليل مسهب لإضافات تلك الفترة، نجد الإشارة إلى أن عصر الفلاسفة هو ذلك العصر الذي صدر فيه أهل الأندلس أكبر عدد من آرائهم إلى الشرق (مصر والشام وفارس والصين) وإلى أوروبا (فرنسا وإيطاليا وألمانيا وإسكتلندا)، فقد ازدادت آنذاك تلك الصافرات الخفية التي كانت قد بدأت بصورة متواضعة لدى أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، جراء الإنجازات العلمية المتحققة في الأندلس إبان القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، في الوقت الذي تباطأت خلاله وتيرة وفود الكتب المشرقية، أو الأفكار المشرقية على أقل تقدير. فعلماء الأندلس الذين هاجروا إلى أقاليم المشرق - كأبي الصلت من دانية - اصطحبوا معهم معارفهم إلى هناك، أو أن أعمالهم وصلت القاهرة ودمشق عن أيدي التجار الذين كان جلهم من اليهود وساعد على ذلك التواصل وجود بحارة بحرية مهمة في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي وصلت إلى سواحل البحر الأبيض المتوسط كافة؛ تجارة تنافست خلالها بشدة دويلات المدن الإيطالية مثل البندقية

وجنوة وبيرا مع الموانيء «المستقلة» للبحر المذكور مثل برشلونة وثرسية.

لنأمل الآن مثلاً تلكم المصادرات العلمية التي خرجت من الأندلس صوب مصر^٣ شخصية اليهودي السرقسطي أبو الفضل بن حسداي الذي أجاد الكتابة بالعربية وقرأ الفيزياء والإلهيات والأرضيات لأرسطو في حدود سنة ٤٥٧هـ/ ١٠٦٥م، وكان ما يزال شاباً، ثم اعتنق الإسلام وهاجر إلى مصر بعد مصي سنوات على ذلك. وهناك أيضاً شخصية أخرى يحمل صاحبها اسماً يكاد يكون مطابقاً لاسم أبي الفضل يرد ذكرها في رسائل ابن باجة لمصر في أوائل القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، بيد أن ابن باجة كان سرقسطياً أيضاً، ونعلم أنه مات مسموماً في حدود سنة ٥٣٣هـ/ ١١٣٨م. أعتقد أنه من المرجح أن أبا الفضل بن حسداي الذي ارتحل إلى المشرق قبل سنة ١٠٨٥م كان صديقاً وتلميذاً لابن باجة، الذي أخذ كذلك عن عالم الحساب ابن السيد من دانية، ويرد ذكر هذا العالم في المؤلفات المشرقية.

يثير أبو الفضل (= أبو الفرج) ابن حسداي اهتماماً أكبر عما تمنحه إياه الدراسات هادة، فقد هذه ابن صاعد الطليطلي شاباً «واعداً»، وفعلاً أصبح هذا كاتباً بارعاً عمل في دواوين المقتدر والمؤمن في سرقسطة، وكان رجلاً ذا أدب جم وربما شاء أن يضاهي الثقالة الواسمة التي انطوت عليها الرسالة الهزلية التي أرسلها شاعر قرطبة الكبير، بن ريدون (٣٩٤ - ٤٦٣هـ/ ١٠٠٣ - ١٠٧٠م) إلى متابعه في حب ولادة ابن عبدوس، فإذا كان الشاعر القرطبي قد صب في رسالته كل ما لديه من ثقافة واهلحاح في شتى ميادين المعرفة التي كانت في متناول معاصريه في قرطبة إبان النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، فإن أبا الفضل عمل لشيء ذاته خلال النصف الثاني من القرن المذكور وفي مدينة سرقسطة، التي ألت جيداً بتعاليم الإسماعيلية التي أدخلها الكرمان، كما سنبهرهن على ذلك في السطور التالية. إن لهذا الأمر أهمية دافقة، دلالة القرآنية: «الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كآها كوكب دري بوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم»^(٣).

لقد انتقلت الشروحات ذات النزوع الشعبي لهذه الآية عبر سرقسطة إلى أوروبا وساهمت في خلق تيار عقائدي صعبير أثر لاحقاً في «el catarismo» وفي بعض الأعمال الأدبية العربية (Chretien de Troyes, Parsifal . إلخ). لا بد أن أبا الفضل بن حسداي قد ولد نحو سنة ٤٣٦هـ/ ١٠٤٥م. وقد هام هذا بحب امرأة مسلمة فاعتنق الإسلام وتزوجها، ولا ريب أنه عرف، محكم عمه الإداري، رجال

(٣) القرآن الكريم، «سورة النور»، الآية ٣٥.

عصره المهمين كالسيد المغوار (El Cid Campeador) وهوغو، ورئيس دير كلوي (Abbot de Cluny) والباجي وابن باجة في شبابه (الفيلسوف الذي قل عنه الكاتب المتأخر ليون الإفريقي إنه ينحدر من أصل يهودي) وموسى هاسيفاردي الذي سمي في ما بعد بيدرو العونسو، وببيا بن بقودة والمنجم ابن الحياط وكثير غيرهم. ولعل سوء العلاقات لأسرية بين المقتدر في سرقسطة وأخيه يوسف حسام الدولة هي لاردة (Lénda) أوحى إلى أبي الفصل باختلاق رسائل وهمية نيادها طبيب من لاردة يدعى برديفون^(٤)، ومسجم من المدينة المذكورة يدعى العافية لمقدانه إحدى عييه فالعافية يبعث برسالة إلى الطبيب برديفون الذي فقد إحدى حصيتيه يشير فيها إلى مشيئة الشبيهة بمشيئة اللعب البكتاتيكية (الحيل) ويذكر اسمين لصانعيها، فيلون وتالاس، وكانت خصية الطبيب صخرة كالإسطرلاب الكروي وعضوه بكبر عصادة إسطرلاب مستو: وهو يعرف أن السائين يستعملون ميران النسوية وإن المهندسين يستخدمون لفادن، كما شاهد دائرة حلقية ومعدات هندسية كالأسطوانات والمخروطات، ويأتي عن ذكر كتاب الحيوان (من المحتمل أن يكون الكتاب لأرسطو وليس للجاحظ)، وجالينوس واسقليبيوس، ثم يمزج مباشرة، وبصورة عابرة، شأنه في جميع موضوعات الرسائل، على علم البصريات فيحص انمحاء الأشعة بكلمتين قبل أن يؤكد بأنه لو توحد نور النجوم كلها لضاهى نور البدر^(٥)، وبحسب وجهة نظر التفسير يمكن عد هذه العبارة مجرد صورة بلاغية أو سابقة للعبارة ذات التناقض الظاهري لأولبيرس (Paradoja de Olbers)، بعدها يذكر عدداً من الأجرام السماوية قائلاً إن بإمكان الأشخاص الأقوياء البصر تمييز نحو سبع نجوم للثريا، ثم يعرض لبشور القمر ويبرهن على علمه بأن الشهر القمري لا يبدأ عند اجتماع الشمس بالقمر، ... إلخ.

وهناك جانب مهم بصفة خاصة في هذه الرسائل من شأنه توضيح سبب هجرة أبي الفضل أيام المزمّن إلى مصر حيث وافاه الأجل قبل سنة ٥١٥هـ/١١٢١م، أي في حدود عامه الخامس والسبعين. ويظهر السبب المعنى حينما يهزأ برديفون بالعافية قائلاً:

وقد جال الصديق في ذلك مجالاً، وأنت قيطوس دابة البحر تعوم في حيك
له، وتسبح مثالها في فلك السماء، فإن صورة قيطوس التي أثبتها جالبيوس جماعة

(٤) من Perdigon المنحدر عن الاسم الروماني Perdix واليوم Perdiz، وما يزال لقب Perdices يستعمل حتى الآن في تلك المنطقة، راجعاً الحرفان on لإنادة التعيين

(٥) أبو الحسن علي بن ساسم، الفخيرة في محاسن فعل الجفيرة، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ج ١، ص ٣٠١، ص ٤٥٦ - ٤٩٤.

كواكب تعرف مدانة البحر، وبطنها غائص في كواكب النهر فذنبها بما يلي الدلو حيث يصب ماؤه في هم الخوت الجنوبية، وبأعلى عرفها المروج، كواكب الخوت من فلك لبروج، فهي مغمورة من كل ناحية بالمياه، مأنوسة بالأقارب والأشياء، وقد دلت بالطبع المعتدل، بما حارت من مجاورة برج الحمل، فهذا المجد السادح، والأصل الراسخ، والفرع الشامخ، فأنت حقاً الدجال الأعور، والقائم المنتظر، الذي يبأ به الأثر، بسأل الله أن يعزنا بأعلامك، وينصرنا في أيامك، ونسهل إليه في أن يكفينا أشرطك، ويروي عنا تعديك وإفراطك، حتى إذا ظلمت وجرت، وعيرت وبذت، قدوت بك في قرار اليم العظيم، والتقمك الخوت وأنت عليم! إن الله بعباده لرؤوف رحيم^(٦).

إن مصطلحات التي يذكرها أبو الفضل بشكل واضح، كالدابة والدجال والقائم، تنقل مباشرة إلى الأجواء الإسماعيلية التي حفلت بها مدينة سرقسطة في النصف الثاني لقرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وفي أغوار النص المسوخ أعلاه يمكن أن يكمن تفسير الآية القرآنية الآتية الذكر.

يقدم لنا ابن رشد وابن ميمون مثلاً آخر أكثر أهمية من المثال الأول، فقد ولد كلاهما في قرطبة، الأول في سنة ٥٢٠هـ/١١٢٦م والثاني سنة ٥٣٥هـ/١١٤٠م، وكتب ابن رشد شروحه الأولى لأعمال أرسطو سنة ٥٥٤هـ/١١٥٩م في حين كان ابن ميمون آنذاك قد وصل إلى مدينة فاس في طريقه إلى القاهرة، التي بلغها سنة ٥٦٠هـ/١١٦٥م، وهذا ما يحمل على الاعتقاد بأن ابن ميمون لم يطلع على أعمال ابن بلدته ابن رشد في المغرب، بل إن تلك الأعمال قد وصلت عن طريق تجار متنقلين كالتاجر اليهودي جوزيف بن يهودا بن إسحاق بن عقرون الذي يسمى بالعربية أبا الحجاج يوسف بن يحيى بن إسحاق السبتي المغربي الذي وصل القاهرة سنة ٥٨٠هـ/١١٨٥م، وما كما نعلم أن ابن عقرون وابن ميمون قد درسا سوياً مؤلفات المؤلفين فلا بد أن هذه قد وصلت إلى القاهرة لدى وجودهما فيها (هل أرسلها لهما ابن حسداي يا ترى؟)، وبما أن الاثنين كانا قد قرأاً أيضاً أعمال ابن رشد وجابر بن أعلح في تلك الأثناء يمكننا الافتراض بأن الكتب كانت تسافر وتنتقل من المغرب إلى المشرق بسرعة كبيرة، بيد أن كتاب الفلك (*Astronomia*) الذي كان الطروجي يعده حينذاك قد وصل المشرق في وقت متأخر، إذ ينهب سانسو إلى أن البطرورجي وضع كتابه المذكور بين سنتي (٥٨٠ - ٥٨٨هـ/١١٨٥ - ١١٩٢م).

كانت المسافة من المشرق إلى المغرب تقطع كذلك بسرعة كبيرة، فإذا كان بالإمكان الوصول إلى شمال جبال البرتات عبر إسبانيا المسلمة في الماضي فإن الطريق

(٦) المصدر نفسه.

أصبحت الآن ثمر بالأراضي النصرانية، وهكذا يصبح في وسعنا أن نعلم سبب وصول أعمال ابن ميمون الدينية الفلسفية في وقت مبكر جداً إلى إندونيسيا فطورية وپروفيس حيث أثارت جدلاً حاداً في أوساط الجالية اليهودية هناك، تماماً مشما أثارت مؤلفات ابن رشد الخذل في أوروبا النصرانية لدى وصولها إليها في وقت مبكر أيضاً بفضل تراجم ميعيل ايسكوتو (ميشال سكوت) (Miguel Escoto) بالدرجة الأولى

إن من المهم أيضاً معرفة السبب في علم ظهور تلامذة لابن رشد في لعالم الإسلامي، كما يقال عادة، إلا أنه من الصعب بمكان توضيح هذه المسألة بطرق لغيايب اسم الفيلسوف من كل كتب السير والتراجم اللاحقة تقريباً، شأنه في ذلك شأن أسماء الكثيرين من علماء الحساب والأطباء والعلماء المرموقين. ويسود الاعتقاد بأنه لم يكن لابن رشد سوى تلميذين من العرب هما ولده أبو محمد بن عبد الله (لذي أصبح طبيباً خاصاً للسلطان الموحد، الناصر) وابن طملوس الجريزي، بيد أنه إذا أخذنا في نظر الاعتبار تعريف «التلميذ/التابع» كما يوصفه لنا الكيمياروي أبو القاسم مسلمة المجرطي في كتابه الموسوم «توبة الحكيم بمناسبة الحديث عن جابر بن حيان، فقد يمكننا العثور على تلميذ ثالث، فأبو مسلمة يقول «تفصلني عن جابر بن حيان مئة وخمسون سنة، لكنني أخذت نفسي تلميذاً له جراء إعجابي الجثم بأعماله»^(٧)، فلو اعتمدنا هذا، لبداً لوجدنا أن ابن رشد حظي بتلميذ وتابع من الطراز الأول هو ابن خلدون، إذ يذكر لنا المقري، ناسخاً قول ابن الخطيب في الإحاطة بشكل أمين، إن ابن خلدون «شرح أو أوجز قسماً كبيراً من أعمال ابن رشد»^(٨)، وبما أن ذلك أمي مقدمته بعد مضي سنوات على مصرع ابن الخطيب يمكن الاعتقاد بأنه واصل النهل من مؤلفات ابن رشد الذي يأتي ذكره في المقدمة عشر مرات، وفي بعض المناصب يناقش ابن خلدون آراء ابن رشد، مثلما يفعل هذا مع أرسطو أحياناً، والخلاصة أن ابن خلدون عد نفسه تلميذاً وتابعاً لابن رشد بعد مرور مئتي سنة على وفاة الفيلسوف القرطبي.

إذا عددت، فضلاً على ما تقدم، أن أوروبا تنتهي في جبال الأورال وأن قسطنطينية (امطنبول) هي مدينة من مدن العالم الغربي محكم وجودها في العرب من سلسلة الخصال المذكورة، فينبغي علينا أن نتأمل عدد مؤلفات ابن رشد المخطوطة ولقاعة في الوقت الحاضر في خزانات مكتبات الغرب (المؤشرة حدوده على ما يبدو، في هذه اللحظة، من قبل حلف شمال الأطلسي). وإذا عولنا على البيانات التي

(٧) بتصرف [المترجم] انظر: Juan Vernet Gineza, *Historia de la ciencia árabe: La Alquimia* (Madrid, 1981), pp. 181-183.

(٨) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، *نسخ الطيب من قصص الأندلس القرطبي*، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٧، ص ١٨٠ - ١٨١.

يوفرها لنا ميغيل كروز هيرنانديس^(٩) وأعدنا إحصائية لألفينا أن مكنت العرب، من استنبول غرباً، تصم مؤلفات أكثر عدداً من تلكم الواقعة في المشرق على خط الطول ذاته.

سواء على ما تقدم يمكن الامتناع أن القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين شهدا أوثق علاقة فكرية بين المشرق والغرب، وبين هذا وذاك، الأمر الذي يدعنا إلى التساؤل في ما إذا كانت بعض المؤسسات التي ترجع أصولها إلى العراق، مثل البيمارستانات والمدارس، قد تأخرت فعلاً في الوصول إلى الأندلس، كما يزعم البعض عادة، فمستشفيات المجاذيب بخاصة، والمستشفيات العامة، قد هوت قبل مئة سنة في أقل تقدير عما يعتقده الكثيرون (هرواظة سنة ٧٦٩هـ/١٣٦٧م)، فعقب سنة على سقوط بلنسية بيد الملك خابمي الأول الملقب بالفتاح عام ٦٣٦هـ/١٢٣٨م نجد وثائق لاتينية تحتل على التبرع بالأموال لغرض إقامة أبرزة (المرضى) في مستشفى سان فينسنسي (Saint Vincent) في المدينة المذكورة، ومن الغريب بمكان، أن نفترض أن أهالي مقاطعتي أراغون وقطلونية الذين صاحبوا الملك الفاتح قد عرّ لهم فجأة إنشاء مؤسسة جديدة لم يكن لهم عهد بها لو لم يجدوها تعمل أصلاً بالمدينة التي سقطت في أيديهم. وتعيد الوثائق أنه كان في بلنسية رواق للرجال وآخر للنساء، وأن الأطباء كانوا يعرّدون مرضاهم مرة واحدة في الصباح أو المساء، تماماً مثلما يفعل الأطباء في أيامنا هذه. وعلاوة على ذلك، ترد مفردة «maristan» أو «malentan» المرادة في العربية لمفردة «مارستان أو بيمارستان» في معجم المفردات العربية (Vocabulista in arabico) للبرشلوني رامون مارتى (Ramón Martí) (٦٢٧ - ٦٨٢هـ/١٢٣٠ - ١٢٨٤م)، الأمر الذي يستحيل لو لم تكن تلك المفردة شائعة في المناطق التي عرفها المؤلف.

وتظهر المدرسة أو المدرسة العليا بشكل جيبي في الشرق الأدنى في أوئل القرن الخامس لهجري/الحادي عشر الميلادي، ونجدها بعد ذلك بقليل مؤسسة قائمة بذاتها في عهد الوزير السلجوقي نظام الملك، وكانت المدرسة مدرسة جامعية بكل معنى الكلمة، صُممت في حرماً مصلّى، وبعض طلابها يتألون منعاً دراسية، ورئيساً، وأساتذة يعتمدون على عائدات نصت عليها تشريعات الدولة بشكل لا يمكن معه «مساس» بـ، بموجب حقوق الوقف والحس (habiz باللغة القشتالية) ولقد تأخر وصول هذه المؤسسة إلى العرب جراء المفهوم المالكي لحق الدولة في التصرف بأموال الموقف، بيد أن تلك المؤسسة قد عرفت قطعاً إبان القرن السابع الهجري/الثالث عشر

Miguel Cruz Hernández, *Abu-l-Walid Ibn Rušd, Averroez. Vida, obra, pensamiento*, (٩)

Influencia (Córdoba, 1986), pp. 316-324.

الميلادي في عرباطة النصرية، حيث صمد مبنى المدرسة فيها، الأول من نوعه في بلاد الأندلس (٧٥٠هـ / ١٣٤٩م)، بوجه الزمن حتى يومنا هذا. وعلى الرغم من ذلك يكمن التحمين أن «المؤذج» الإداري لتلك المدرسة كان مستخدماً قبل قرن من ذلك التاريخ، وأن المدرسة التي أنشأها الملك القونسو العاشر في مرسية وأشرف الرفوطي على إدارتها كانت مدرسة قائمة بذاتها إذ لم يكن الملك النصراني يُلقي بالاً إلى المصاهيم العقهية للمذاهب السنية المختلفة، بل قصر اهتمامه على نتائج التدريس في المؤسسة الحديثة التي لم يجمعها بالمدارس الكاتدرائية سوى شبه بعيد.

إن لعراة في عدم اكتراث الملك الحكيم^(١٠) بما قد يظله به معصروه أو الخلف تتلاشى عندما نعرف أن هذا الملك عقد طوال سني حكمه، (٦٥٠ - ٦٨٢هـ / ١٢٥٢ - ١٢٨٤م) صلات وثيقة بالعلماء في الشرق، بصرف النظر عن أديانهم ومذاهبهم، ولم يكن غرض سفراته إلى دول الماليك والمغول، وأولئك الوافدين إليه منها، غرضاً سياسياً فحسب، بل كان أيضاً جمع كل ما من شأنه أن يساعد على إنجاز مشروعه لعلمية. لقد كان القونسو العاشر ملكاً عارفاً (Savant) أكثر منه حكيماً (Sage)، ولذا عاش ليشهد كيف انقلب عليه ولده شانه، وكيف خرج بنو نصر في غرناطة عن صاعته وهيمته، وهو ما يهم في هذا المقام.

خامساً: النهاية: المملكة النصرية

شهد هذا المعقل الأخير للإسلام في إسبانيا فترة ازدهاره السهاني في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي تحت حكم محمد الخامس. وعانت المملكة النصرية ويلات الطاعون بين السنين (٧٤٨ - ٧٥١هـ / ١٣٤٨ - ١٣٥١م)، كما وصفته لنا بهراة ريث ابن حانة وابن الخطيب اللذان سجلتا الشكل الذي انتشر وفقه لوباء من الشرق إلى العرب وإلى هذه الفترة بالذات ينتمي عزو البدء بتحويل الساعات المائية إلى ساعات ميكانيكية تصف لنا النصوص عملها إلى حد ما في عرباطة وفاس وتلمسان وسواها من المدن، كما يعزى إليها أيضاً ظهور أول خريطة عربية كاملة للملاحة، تدعى عادة بالعربية (Magrebina)، (تغل الجانب العربي للبحر الأبيض المتوسط ومأحل المحيط الأطلسي، من رأس بوخادور (Borador) هي إسكلترا)، ويمكن تحديد تاريخ هذه الخريطة بحدود سنة ٧٣٠هـ / ١٣٣٠م، أي بعد نحو خمسة عقود على تاريخ أقدم خريطة معروفة للملاحة، المسماة بالبيزية (La Pisana) وهناك دلائل على أن العلاقات العلمية مع الشرق الأدنى كانت لا تزال متية في هذه الفترة،

(١٠) لقد سب الخلف إلى هذا الملك عبارة لا تليق بمثله: «لو كان الخائف قد طلب مشوري خعة

خفة للسمرات بكتت قد نصحه أن جعل ذلك بشكل أكثر بساطة».

كما ظل لاهتمام شديداً بعلمي الطب والزراعة، ونظم ابن ليون (٦٨١ - ٧٥٠هـ/ ١٢٨٢ - ١٣٤٩م) أرجوزة في العلم الأخير، ولدينا معرفة بأن بعض أطباء هذه لفترة هاجروا إلى مملكة النصارية لتقديم خدماتهم فيها، في حين كان لبعضهم، مثل الطيب محمد بن الشفرة (ت ٧٦٦هـ/ ١٣٦٠م)، تلاميذ من غير المسلمين.

المراجع

١ - العربية

- ابن بسام، أبو الحسن علي. *الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة*. تحقيق إحسان عباس. ط ٢. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩. ٨ ج.
- المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. *نفع الطيب من فحسن الأندلس الرطب*. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

٢ - الأجنبية

- Bolens, Lucie. *Agronomes andalous du Moyen-Age*. Genève: Droz, 1981. (Etudes et documents (Université de Genève, département d'histoire générale); 13)
- Comes, Merce, Hononno Mielgo and Julio Samsó (eds.). «Ochava Espera» y «Astrofisica»: *Textos y estudios sobre las fuentes árabes de la Astronomía de Alfonso X*. Barcelona: Universidad de Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosas» de Historia de la Ciencia Árabe, 1990.
- Comes, Merce, Roser Puig and Julio Samsó (eds.). *De Astronomia Alphonsi Regis*. Barcelona: Universidad de Barcelona, Instituto «Millas Vallicrosas» de Historia de la Ciencia Árabe, 1987.
- Cruz Hernández, Miguel. *Abu-l-Walid Ibn Rušd, Averroes: Vida, obra, pensamiento, influencia*. Córdoba, 1986.
- García Sánchez, Expiración (ed.). *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus Textos y estudios*. Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuelas de Estudios Árabes, 1990-1994. 3 vols. vol. 1.
- Glick, Thomas F. *Irrigation and Society in Medieval Valencia*. Cambridge, MA. Harvard University Press, 1970.
- Kennedy, Edward Stewart. *A Survey of Islamic Astronomical Tables*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1956. (Transactions of

- the American Philosophical Society; new ser., v. 46, pt. 2)
- [et al.] *Studies in the Islamic Exact Sciences*. Beirut: American University of Beirut, 1983.
- King, David A. *Islamic Astronomical Instruments*. London: Variorum Reprints, 1986.
- Millás y Valhucosa, José María. *Estudios sobre Azarquiel*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel Asín», Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1943-1950.
- *Estudios sobre historia de la ciencia española*. Barcelona, 1949.
- *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960.
- Samsó, Julio. *Las ciencias de los Antiguos en al-Andalus*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992. (Colecciones MAPFRE, 1492)
- Vernet Gines, Juan. *La Ciencia en al-Andalus*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, [1986?]. (Biblioteca de Cultura Andaluza. Ciencia)
- *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel, 1978. (Ariel historia, 14)
- French translation: *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris, 1985.
- German translation: *Die Spanische-Arabische Kultur im Orient und Okzident*. Zurich; Munich, 1984.
- *De 'Abd al-Rahmán I a Isabel II. Recopilación de estudios dispersos sobre historia de la ciencia y de la cultura española ofrecida al autor por sus discípulos con ocasión de su LVX aniversario*. Barcelona: Instituto «Millás Valhucosa» de Historia de la Ciencia Árabe, Universidad de Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1989.
- *Estudios sobre historia de la ciencia medieval*. Barcelona: Universidad, Facultad de Filología; Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 1979.
- *Historia de la ciencia árabe. La Alquimia*. Madrid: 1981.
- (ed.) *Estudios sobre historia de la ciencia árabe*. Barcelona: Instituto de Filología, Institución «Milá y Fontanals», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980.
- *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*. Barcelona: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Barcelona, 1981.
- *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X*. Barcelona: Instituto de Filología, Institución «Milá y Fontanals», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.

العلوم الدقيقة في الأندلس

خوليو سامسو(*)

أولاً: ملاحظات عامة

لم تشهد الحضارة الأندلسية، التي امتدت تقريباً من ٩٣هـ/٧١١م إلى ٨٩٧هـ/١٤٩٢م، أي تطور علمي في مجال العلوم الدقيقة حتى حكم الأمير عبد الرحمن الثاني (٢٠٦هـ/٨٢١م - ٢٣٨هـ/٨٥٢م) الذي كان، كما يقول مصدر مغربي متأخر مجهول الاسم، أول من أدخل الجداول الفلكية إلى الأندلس^(١)، فقبل تلك الفترة، كل ما نستطيع أن نتيهه هو بقاء التقليد النجيمي اللاتيني^(٢) وليس لنا إلا أن نفترض أن هذا التقليد قد وجد على الأرجح جذراً إلى جنب مع تقليد عربي في التنجيم الشعبي متعلق بشكل رئيسي بالتنبؤات الطقسية المبنية على نظام الأنواء، وبمسائل الميقات كتحديد القبلة بقصد تثبيت الاتجاه الصحيح تقريباً للمحراب في الجوامع الجديدة^(٣). وشهد

(*) خوليو سامسو (Julio Samsó) - أستاذ في قسم اللغة العربية في جامعتي أوتونوما وبرشلونة.

قام بترجمة هذا الفصل عمر الشيخ، وراجعها همام حميد

Luis Molina, *Una descripción anónima de al-Andalus*, editada y traducida, con (١) introducción, notas por Luis Molina (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel Asín», 1983), vol. 1, p. 138.

Julio Samsó «Sobre los materiales astronómicos en el "Calendario de Córdoba" y en (٢) su versión latina del siglo XIII», in: Joan Vernet Gineja, ed., *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X* (Barcelona: Instituto de Filología, Institución «Milá y Fontanals», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983), pp. 125-138, and «En Torno al problema de la determinación del acimut de la alquibla en al-Andalus en los siglos VIII y IX. Estado de la cuestión e hipótesis de trabajo», in: *Homenaje a Manuel Ocaña Jiménez* (Córdoba: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, 1990), pp. 207-212.

منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي بداية فترة من «التعشوق» في الثقافة الأندلسية، شجع عليها سواء بسواء العادة الشائعة بالرحلة إلى المشرق من أجل إكمال تعليم الناشئة من أية أسرة تقدر على ذلك، وكذلك السياسة الثقافية للأمراء الأمويين الذين شجعوا علماء المشرق على توطيد أنفسهم في قرطبة، وبذلوا ما في وسعهم لشراء الكتب الجديدة الصادرة في عواصم المشرق العظيمة. وامتدت هذه الفترة على الأقل حتى سقوط الخلافة الأموية ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م الذي ترتب عليه فقدان الوحدة السياسية؛ غير أنه تلت هذه الفترة فترة أخرى امتدت خمسين سنة (٤٢٢هـ/ ١٠٣١م - ٤٧٩هـ/ ١٠٨٦م) يمكن اعتبارها العصر الذهبي للعلوم الدقيقة ولكل التجليات الأخرى في الحياة الثقافية في الأندلس؛ إذ دعا حكام «الممالك الصغرى» (مدون الطوائف) إلى نمو العلوم، وكان أحدهم، يوسف المزمع حاكم سرقسطة (٤٧٤هـ/ ١٠٨١م - ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)، على الأرجح أهم رياضي في تاريخ الأندلس وشهدت هذه الفترة أيضاً النشاط العلمي، في طليطلة وقرطبة، لأبي إسحاق إبراهيم بن يحيى لنفاش، المعروف بالبرقاني (ت ٤٩٣هـ/ ١١٠٠م)، الذي أصبح، دون أدنى ريب، أكثر علماء الملك أصالة وعبوداً في الأندلس. ومن ناحية أخرى، استلزم نصف القرن الذهبي هذا تباطؤاً متنامياً في الاتصالات بالمشرق؛ مما عني أن تطور العلوم لدقيقة في الأندلس أصبح منذ منتصف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي أصيلاً نوعاً ما ومستقلاً عن المشرق. وهذا المفقدان في الاتصال بمسقط ثقافة، أحدثت نتيج، وبخاصة منذ القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي فصاعداً أفكاراً جديدة في مجال الفلك، كان أيضاً أحد الأسباب الرئيسية لاضمحلال العلوم الأندلسية، الذي ظهرت أعراضه الأولى خلال القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي.

ثانياً: الرياضيات

يجب التأكيد أنه لم تكن أبداً للرياضيات في الأندلس الأهمية نفسها التي كانت للفلك. وأقدم نص رياضي أندلسي موجود هو الرسالة غير المنشورة حول مسح الأراضي (التكسير) التي كتبها الطبيب محمد بن هيدون الجبالي قبيل منتصف القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. والكتاب (النص) ذو طبيعة عملية؛ وهذا [الأنجب، العملي] يبدو في الحقيقة أنه إحدى السمات الرئيسية للتجليات الأولى في الرياضيات الأندلسية. وشهد النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي ظهور المدرسة الرياضية والفلكية المهمة التي أسسها أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي (ت ٣٩٧هـ/ ١٠٠٧م)، والتي كتب ثلاثة من أعضائها - مسلمة نفسه، وأبو القاسم أحمد بن محمد بن السَّمْع (ت ٤٢٦هـ/ ١٠٣٥م)، وأبو الحسن علي بن سليمان الرهراوي - رسائل في الحساب التجريبي (المعاملات). وهذه الرسائل لا يبدو أنها موجودة؛ إلا أننا نستطيع أن نظفر بفكرة عن محتوياتها خلال كتاب المعاملات

(*Liber Mahameleth*)، وهو ترجمة لاتينية، تنسب إلى يوحنا الإشبيلي، لرسالة أندلسية حول لموضع ذاته^(٣). وأما الثقات الذين استشهدت بهم الرسالة المترجمة (إقليدس، أرحميدس، نيقوماخوس الجرجسي، محمد بن موسى الخوارزمي، أبو كامل شجاع بن أسلم المصري) فهم بالضبط أولئك الذين يتوقع أن يكونوا معروفين في الأندلس في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. وتتناول الرسالة الحساب الابتدائي (الجمع، والطرح، وال ضرب، والقسمة، واستخراج الجذر التربيعي، وكذلك طرقاً وافية للحصول على تقريبات جيدة للجذور التربيعية غير التامة)، والجبر (معادلات من الدرجتين: الأولى والثانية)، وتنتهي بمجموعة طويلة من المسائل العملية التي قد نهم انتاجر.

ويبدو أن ابن السمع نفسه قد كتب، علاوة على كتاب للمعاملات، بشكر واسع في الحساب والهندسة؛ غير أن مؤلفاته في هذين الموضوعين ضاعت عن ما يبدو. من ناحية أخرى، لا يعرف أي شيء عن تطور علم الجبر في الأندلس في هذه لفترة، هذا ما يمكننا استنتاجه من «*Liber Mahameleth*»، وربما من تحليل البحوث حول قسمة الميراث (علم الفرائض)^(٤). وعلينا أن نتظر حتى المرحلة الأخيرة من انتشار الأندلسي، زمن غرناطة بني نصر (٦٣١هـ/١٢٣٢م - ٨٩٧هـ/١٤٩٢م) لنعثر على تلخيص للجبر: كتاب اختصار الجبر والمقابلة ألفه أبو عبد الله بن عمر بن محمود بن بدر^(٥)، الذي لا نعرف عنه سوى أنه وضع كتابه هذا قبل عام ٧٤٤هـ/١٣٤٣م، و(لعله) كان مؤلفاً أندلسياً.

وكتب الاختصار عبارة عن رسالة في الجبر الابتدائي تتناول، من بين أشياء أخرى، المعادلات غير المحددة وفقاً للتقليد الديوفنطي، التي توثق فيه لأول مرة في الأندلس. وأما، لأكثر إثارة للاهتمام (من كتاب الاختصار) فهو ما قام به آخر

J. Sestano: «Le *Liber mahameleth*, un traité mathématique latin composé au XII^e (3) siècle en Espagne», papier présenté à: *Actes du premier colloque international d'Alger sur l'histoire des mathématiques arabes* (Alger, 1988), pp. 69-98, et «Survivance médiévale en Hispanie d'un problème né en Mésopotamie», *Centaurus*, vol. 30 (1987), pp. 18-61.

A. Djebbar, «Quelques aspects de l'Algèbre dans la tradition mathématique arabe de (1) l'occident musulman», papier présenté à: *Actes du premier colloque international d'Alger sur l'histoire des mathématiques arabes*, pp. 102-106.

Abenbèder, *Compendio de Algebra. Texto Árabe*, traducción y estudio por José (٥) Augusto Sánchez Pérez (Madrid: Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. Centro de Estudios Históricos, 1916).

انظر أيضاً: المصدر نفسه، ص ١٠٨ - ١١١.

الريصيين الأندلسيين المهمين، أبو الحسن علي بن محمد البسطي القلصادي^(٦) (الذي ولد حوالي ٨١٥هـ/١٤١٢م وتوفي عام ٨٩١هـ/١٤٨٦م أو ٩١٢هـ/١٥٠٦م)^(٧)، والذي كتب بشكل واسع في الحساب والجبر والفرائض^(٨). ويبدو أن مؤلفاته الرياضية تأثرت إلى حد بعيد بمؤلفات الرياضي المغربي أبي العباس أحمد بن محمد المعروف بابن ابناء المراكشي (٦٥٤هـ/١٢٥٦م - ٧٢٥هـ/١٣٢١م)، غير أن الباحثين الحديثين بالغوا في أصالته. وعلى ذلك، بالرغم من أنه قام فعلاً بعمل تحسينات مشيرة للاهتمام على طريقة التقريبات المتعاقبة للمجذور التربيعية غير التامة، إلا أن الطريقة التي تعامل بها مع مجاميع متواليات المربعات والمكعبات حدثت جذو أي المصور البعدادي (ت ٤٢٩هـ/١٠٣٧م) والأموي الأندلسي (الذي ازدهر في القرن الثامن الهجري/لرابع عشر الميلادي) ليس إلا. ومن ناحية ثانية، بالرغم من أنه عتبر الشخص الذي أدخل الرمرية الجبرية - ومن الواضح أنه استعملها بالتأكيد، إلا أن كثيرين آخرين، سواء في المشرق أو في المغرب، سبقوه إلى ذلك.

وإذا كان هذا المسح الموجز للحساب والجبر في الأندلس يبدو غير مشجع إلى حد ما، فإن صورة مختلفة تبرخ عندما نتاول الهندسة والمثلثات الكروية. فبلى جانب لهندسية لفقودة لابن السمع، يجب علينا هنا أن نأخذ في الاعتبار ثلاث شخصيات في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي: أبو هاجر يوسف بن أحمد المؤنن، ملك سرقسطة وأبو زيد عبد الرحمن بن السيد^(٩)، الذي ازدهر في بلنسية بين ٤٥٦هـ/١٠٦٣م و٤٩٠هـ/١٠٩٦م، وكان معلم الفيلسوف والفيزيائي لشهر محمد بن

(٦) ذكره حاجي خليفة في كشف القنون عن أسامي الكتب والفنون والسفودي في الضوء اللامع لأهل القرن التاسع «الملصادي» (بالوار) انظر حكمت نجيب عبد الرحمن، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، ط ٤ (الموصل: جامعة الموصل، ١٩٨٥)، ص ١٠٢. [المراجع].

(٧) م سريسي، «عالم رياضي أندلسي» القلصادي، «حوليات الجامعة التونسية»، السنة ٩ (١٩٧٢)، ص ٣٣ - ٤٤. M Souissi, «Un mathématicien tuniso-andalou: Al-Qalazādī», paper presented at the 11th Colloquium Hispano-Tunecino de Estudios Históricos (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1973), pp. 147-169; A. S. Saidan, «Al-Qalazādī» in Charles C. Gillispie, ed., Dictionary of Scientific Biography, 18 vols. (New York: Scribner, 1970-1990), vol. 1., pp. 229-239, and

١ دجبار، عالم أندلسي - مغربي من القرن الخامس عشر، العلم والتكنولوجيا (باريس)، السنة ١، العدد ٩ (نومبر/يوليو ١٩٩٠)، ص ١٢ - ٢٣.

(٨) تم مؤجراً تحقيق وترجة كتابه كشف الأسرار عن علم الحروف والغير إلى العربي بقسم م سريسي وصدر في تونس عام ١٩٨٨.

(٩) م سريسي، «عالم رياضي أندلسي» القلصادي، «حوليات الجامعة التونسية»، السنة ٩ (١٩٧٢)، ص ٣٣ - ٤٤.

A. Djebbar, Deux mathématiciens peu connus de l'Espagne du XI^e siècle. Al-Mu'taman et Ibn Sayyid (Paris, 1984).

وهو يقدم مسجاً شاملاً للمراجع الثانوية حول المؤنن وابن سيد.

يحيى بن الصايغ المعروف بابن باجة (٤٦٣هـ/١٠٧٠م - ٥٢٣هـ/١١٣٨م) وقاصي جيان أبو عبد الله محمد بن معاذ الجياني (ت ٤٨٦هـ/١٠٩٣م). وحتى وقت قريب جداً، لم نكن نعرف أن المؤتمن كتب رسالة مهمة تسمى الاستكمال؛ غير أن هذا الوصف تعبر الآن نتيجة للأعمال المهمة التي قام بها أ. الجمار و ج. ب. هوجندك^(١٠) فقد اكتشف الأخير أربع مخطوطات غير كاملة لـ الاستكمال، تحوي أجزاء من العمل تتعلق بنظرية الأعداد، والهندسة المثلثية، ودراسة معاهيم انتسة والتناسب على ضرب ما ورد في الجرايين الخامس والسادس من كتاب الأصول (Elements) لأقليدس، وهندسة الكرة والمجتمعات الأخرى والقطوع المخروطية. وثبتت الأجزاء الموجودة من كتاب الاستكمال أن المؤتمن كان يملك مكتبة مكنة مهمة تحوي أجود الكتب المتوافرة في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، لدراسة الرياضيات المتقدمة. كتابي أقليدس الأصول والبيانات (Data)، وكتاب أرميدس في الكرة والأسطوانة (وكذلك تعليق يونوسيوس على الجزء الثاني من هذا الكتاب، والكتب عن الكريات لثيودوسيوس [ثاودوسيوس] ومنيلاؤس [ملاوس])، وكتاب المخروطيات، لأبولونيوس، والمجسطي لبطلميوس، ورسائل ثابت بن قزرة في الأعداد المتحابة وفي مبرهنات ميللاؤس، ورسالة بني موسى في قياس الأشكال المستوية والكرية، وكتاب إبراهيم بن بيان حول تجميع القطع المكافئ، وكتاب المناظر لابن الهيثم، وما إلى ذلك. وعلى الرغم من ذلك، فإن معالجة المؤتمن للمسائل الهندسية لم تقتصر على مجرد إعادة إنتاج ما في المصادر التي اعتمد عليها؛ وإنما تقدم، في كثير من الحالات، حلولاً أصيلة تثبت أنه كان هندسياً بارعاً

وأما معرفتنا بأعمال ابن السيد فهي أكثر محدودة، نظراً لأن مؤلفاته لم يبق أي منها على ما يبدو. فقد كتب في المتواليات الحسابية، مقتدياً في ذلك بالتقليد المتبع في كتاب الحساب (Arithmetic) لثيودوماحوس الجرشى، ويقدم لنا تلميذه «بن باجة بعض المعلومات عن بحث في الهندسة، الذي درس فيه القطوع المخروطية - معطياً تعريفات جديدة مكثفة لكنها غير مماثلة لتعريفات أبولونيوس - والمحنيات المستوية التي هي أعلى في درجتها من الدرجة الثانية ولا تنتمي إلى القطوع المخروطية - كما درس فيه

J. P. Hogendijk: «Discovery of an 11th - Century Geometrical Compilation The (١٠) Istikmāl of Yūsuf al-Mu'taman Ibn Hūd, King of Saragossa», *Historia Mathematica*, vol. 13 (1986), pp. 43-52; «Le Roi-geometre al-Mu'taman Ibn Hūd et son Livre de la Perfection (Kitāb al-Istikmāl)», papier présenté à: *Actes du premier colloque international d'Alger sur l'histoire des mathématiques arabes*, pp. 53-66, et «The Geometrical Parts of the Istikmāl of Yūsuf al-Mu'taman Ibn Hūd (11th Century): An Analytical Table of Contents», *Archives Internationales d'histoire des sciences*, vol. 41 (1991).

بعض المسائل التقليدية (الكلاسيكية) مثل تثليث الزاوية وتحديد المتناسبات المتوسطة وأما رياضيتُه الثالث، ابن معاذ، فقد نُشر له وُقُرس اثنان من مؤلفاته: المقالة في شرح النسبة (تعليق على مفهوم النسبة)^(١١)، وكتاب مجهولات قسني الكرة (أقواس الكرة لمجهولة)^(١٢). ويتناول المؤلف الأول سؤالاً، كما قد رأينا، أثار اهتمام المؤرخ والرياضيون، ليؤكدوا أن النسبة لا توجد إلا عندما يكون ناتج القسمة بين مقدرين عدداً مُنطَقاً (حدوياً)، على الرغم من أن أفقليدس قد قل، على ما يبدو، إمكانية وجود نسبة في حالة العلاقة بين كميتين تعطي القسمة بينهما عدداً أصمّ وهذا المسلك الأفقليدي في البحث اتبعه بعض الرياضيين العرب مثل ابن الهيثم وعمر الخيام، ويعتبر كتاب ابن معاذ دعاءً بارعاً عن تعريف أفقليدس للنسبة، وأول مثال معروف، على ما يبدو، على فهم واپ لها (وعليها أن نتذكر أن هذا التعريف قدما لهم في أوروبا قبل القرن السابع عشر). من ناحية أخرى، يعتبر كتاب المجهولات أول بحث في الهندسة الكروية ألف في العرب الإسلامي، وكذلك أول مثال معروف عن هذا الفرع المعرفي الرياضي وجد مستقلاً عن علم الفلك. وبينما استخدم الرياضيون والملكيون اليونانيون أداة مثلثية واحدة، وهي المعروفة بمبرهنة منيلاوس (بالعربية شكل القطاع) التي أرست العلاقات بين المقادير الستة (الأقواس والزوايا) المنتمة إلى مثلثين كرويين، نجد أن الرياضيين العرب في المشرق قد طوروا، قبل نهاية لقرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي وفي بداية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، سلسلة من المبرهنات الجديدة اتست بالمبرة الواضحة، الكامنة في إرساء العلاقات بين مقادير أربعة تنتمي إلى المثلث الكروي ذاته. وقد ترتب على هذا العمل نوع من «الثورة» في علم المثلثات، وأدخل ابن معاذ ستاً من هذه المبرهنات الجديدة إلى العرب. فمؤلفه كتاب المجهولات هو بحث كامل في علم المثلثات الكروي، درس فيه حل جميع الحالات الممكنة للمثلثات الكروية. ومن الواضح أنه كان مطلعاً على العمل الرياضي والملكي الذي كان يجري في المشرق ويقوم به البيروني وسابقوه ومعاصروه، وكانت المراجع التي عاد إليها من بين مجموعة وصلت إلى الأندلس

Edward Bernard Plooj, *Euclid's Conception of Ratio and His Definition of* (١١) *Proportional Magnitudes as Criticized by Arabian Commentators (Including the Text in Facsimile with Translation of the Commentary on Ratio of Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Mu'adh al-Djājānī)* (Rotterdam: W. J. van Hengel, [1950]).

M. V. Vinuendas, *La Trigonometría europea en el siglo XI: Estudio de la obra de Ibn* (١٢) *Mu'adh. El Kitāb mayhūlāt* (Barcelona, 1979).

انظر أيضاً: Julio Samso, «Notas sobre la trigonometría esférica de Ibn Mu'adh», *Awraq*, vol. 3 (1980), pp. 60-68, and M. G. Doncel, «Quadratic Interpolations in Ibn Mu'adh», *Archives Internationales d'histoire des sciences*, vol. 32 (1982), pp. 63-77.

وأوروبا للاتينية في حالات نادرة جداً. وكان ابن معاذ أول شخص، في العرب، يستخدم طريقة في الاستكمال الداخلي التريبيعي وبحسب جدولاً لظلال الروايا أخذت فيه قيمة لميل (gnomon)^(١٣). ومن الصعب أن يثبت المرء مدى أصالة كتاب المجهولات ما لم يدرس المصادر التي اعتمدها الكتاب دراسةً صحيحة؛ لكن يبدو عن سبيل المثال، أن استخدام ابن معاذ للمثلث القطبي جاء مستقلاً عن استخدام سابقه المشرقي أبي نصر منصور بن عراق (ت تقريباً عام ٤٢٨هـ/١٠٣٦م)^(١٤) ولم يترجم كتاب ابن معاذ إلى اللاتينية، غير أن تأثيره في أوروبا في العصر الوسيط تم بشكل غير مباشر عن طريق كتاب إصلاح المجسطي الذي وضعه أبو محمد جابر بن أدهع (الذي اردهر اسمه عام ٥٤٥هـ/١١٥٠م تقريباً) قبيل منتصف القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي؛ فقد تُرجم هذا العمل إلى اللاتينية ولعربية، وظهرت فيه أربع من مبرهات ابن معاذ في المثلثات^(١٥).

ثالثاً: الفلك

١ - علم التنجيم، والمزاويل الشمسية، ودوام التقليد اللاتيني

إذا كان الإرث الأندلسي في مجال الرصاصيات، هذا استثناءات قليلة، غير غني تماماً، فإن الوضع يختلف اختلافاً تاماً عندما ننظر في علمي الفلك والتنجيم، هذين الفرعين من المعرفة اللذين كانا مرتبطين ارتباطاً وثيقاً في العصور الوسطى. ولعل عبد الواحد بن إسحاق الضبي (الذي دأب صيته عام ١٨٤هـ/٨٠٠م تقريباً) أول منجم أندلسي ترك لنا عملاً مكتوباً، وهو يعطي فكرة عن وضع هذا الفرع من المعرفة قبيل نهاية القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي؛ إذ ألف لرجوزة تنجيمية لم يبق منها إلا ٣٩ بيتاً^(١٦)، تستند فيها التنبؤات التنجيمية إلى نظام الصُّلب اللاتيني المتأخر (طريقة

(١٣) أي ظل (راوية خيال الشاخص في المرولة الشمسية). [المراجع].

(١٤) Marie-Thérèse Debaraut, «Introduction du triangle polaire par Abū Naṣr b. 'Irāq»,

Journal for the History of Arabic Science, vol. 2, no. 1 (May 1978), p. 132, n. 30.

Richard P. Lorch, «The Astronomy of Jābir Ibn Aflah», *Centaurus*, vol. 19, no. 2 (١٥)

(1975), pp. 85-107

وعلى الرغم من ذلك، فإن هارتديروفا قد اقترحت وجود تأثير مباشر لابن معاذ في ريجيومونتانوس انظر N. G. Hauredtinova, «On Spherical Trigonometry in the Medieval Near East and in Europe», *Historia Mathematica*, vol. 13 (1986), pp. 136-146.

Julio Samsó, «La Primitiva versión árabe del Libro de las Cruces», in: Vernet Guera, (١٦)

- ed., *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X*, pp. 149-161

أحكام الصدوب). وهذا التقليد التنجيمي اللاتيني كان أكثر فجاجة من التقيد الهليني، باعتبر الذي نبهاء عرب المشرق وأدخلوه في وقت لاحق إلى الأندلس. فهو يقرن المارل التنجيمية بـصور الروح؛ وتستند التنبؤات فيه إلى مواقع الكواكب (وبشكل رئيسي زحل، والمشتري، والمريخ، والشمس) في الثلاثيات (triplicities) الأربع للهواء والنار والماء والتراب؛ وتؤخذ فيه بعين الاعتبار فقط المواقع المتوسطة للكواكب؛ ومن الواضح أنه يتجاهل مبادرة الاعتداليين. وأما منجمو هذه الحقبة اندين لم يكونوا يملكون الأرياح (الجدول الفلكية)، فلعلهم استخدموا قواعد ومخططات تقريبية مكتتهم من حساب خطوط الطول المتوسطة لهذه الكواكب^(١٧). وهذه القواعد والمخططات نجدها موثقة في الرسائل الحسابية اللاتينية (computus)؛ وقد تكون هي أصل المقياس البروجي الذي يظهر في قفا الأسطرلابات الأندلسية والمغربية مؤلفاً طريقة بسيطة لحساب خط الطول الشمسي في أي يوم من أيام السنة الشمسية. وتظهر مثل هذه المقياس البروجية في أقدم الأسطرلابات الأندلسية الموجودة، ونجد وصفاً لها في الرسائل الأندلسية الأولى التي تناول هذه الآلة. أما الإشارات المرجعية في المشرق مثل هذه المخططات فقد ظهرت في وقت متأخر جداً، وأظن أنه أدخلها إلى المشرق الأندلسي الموسوعي أبو الصلت أمية بن أبي الصلت (٤٦٠هـ/١٠٦٧م - ٥٢٩هـ/١١٣٤م تقريباً) الذي كتب، في الإسكندرية بمصر عام ٥٠٣هـ/١١٠٩م - ١١١٠م) رسالة في استخدام الأسطرلاب وصف فيها طريقتين مختلفتين لتحديد خط الطول الشمسي طريقة التقويم الشمسي لسنة ما، وطريقة المقياس البروجي.

ونجد مثلاً ثانياً على دوام التقليد التنجيمي اللاتيني في الأندلس ربما في المارول الشمسية. إن أقدم المارول الشمسية الإسلامية الموجودة من لسرع الهليني المتعارف عليه (وهي مارول شمسية أفقية يرسم فيها الظل الشمسي وقت الانقلابين قوسين من قطع زائد) في حين يرسم وقت الاعتدالين خطأ مستقيماً) هي أندلسية، لا أنها عموماً غير متقنة ومصنوعة صناعة رديئة^(١٨)؛ ولا نجد إلا في نهاية القرن

نظر أيضاً = Julio Samsó, «The Early Development of Astrology in al-Andalus», *Journal for the History of Arabic Science*, vol. 3, no. 2 (Fall 1979), pp. 228-243.

Julio Samsó, «En Torno a los métodos de cálculo utilizados por los astrólogos (١٧) andalusíes a fines del s. VIII y principios del IX: Algunas hipótesis de trabajo», paper presented at *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980)* (Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985), pp. 509-522.

David A. King, «Three Sundials from Islamic Andalus», *Journal for the History of Arabic Science*, vol. 2, no. 2 (November 1978), pp. 358-392; C. Barrois and A. Labarta, «Ocho relojes de sol hispano-musulmanes», *Al-Qanṣara*, vol. 9 (1988), pp. 231-247, and J. Carandell, «Dos cuadrantes solares andalusíes de Medina Azahara», *Al-Qanṣara*, vol. 10 (1989), pp. 329-342.

السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي رسالة في علم الظلال، يُثبت فيها ملكي أندلسي تونسي، هو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الأوصي المشهور بابن الرقام (ت ٧١٥هـ/ ١٣١٥م)، كفاءة بالغة في علم المزاويل الشمسية. ويصف فيها الطريقة لباء كل أنواع المزاويل الشمسية باستخدام الأداة الرياضية الهلينية المعروفة باسم «analemma»^(١٩) [وهي مقياس متلوج شكله شكل العدد (8)، يظهر ميل الشمس الراوي ومعادلة للوقت لكل يوم من أيام السنة].

من ناحية ثانية، ثمة نوع آخر من المزاويل الشمسية الأندلسية يعرف بالبلاطة، أو البلاطة (والكلمة على ما يبدو ليست من أصل عربي)، يظهر وصف له في عدة مصادر: في كتاب الهيئة للقاسم بن الطريف (الذي وُجِع قبيل منتصف القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) والذي توجد مخطوطة له في مكتبة استنبول برقم ١٢٧٩^(٢٠)؛ وفي فقرة تنسب إلى أبي القاسم أحمد بن عبد الله المشهور بابن الصفار (ت ٤٢٦هـ/ ١٠٣٥م) موجودة في الرسالة البكانكية: كتاب الأسرار في نتائج الأفكار (انظر أنها كتبت في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي من قبل شخص اسمه أحمد أو محمد بن حلف المرادي)^(٢١) وفي فقرة في جداول ابن معاذ (Tabulae Jahen) استشهد بها في زيج ابن إسحاق التونسي (الذي ذاع صيته مع بداية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي)^(٢٢)؛ وأخيراً في اقتباس للفيلسوف والعالم اليهودي الأندلسي الشهير موسى بن ميمون (Maimonides) (٥٣٠هـ/ ١١٣٥م - ٦٠١هـ/ ١٢٠٤م)^(٢٣). وتصف كل هذه النصوص ما يبدو أنه نوع بدائي جداً من المزاويل الشمسية الأفقية فيها الميل الراسي مثبت في مركز نصف دائرة - أو ميلان (عقربان) يظهران في مركزي ربعين، وتعين فيها حدود الساعات بأنصاف أقطار تقسم الدائرة بالنساي إلى أقواس من ١٥ درجة. واعتقد أن هذا النوع لبدائي من

Muhammad Ibn al-Raqqam al-Andalusī, *Rindā fi 'ilm al-zillāl*, edited and translated (١٩) by J. Carandell (Barcelona, 1988).

J. Carandell, «An Analemma for the Determination of the Azimuth of the Qibla in the *Rindā fi 'ilm al-zillāl* of Ibn al-Raqqām», *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Bd. 1 (1984), pp. 61-72.

(٢٠) أدب بالشكر للأساتذة فؤاد مروجي في جامعة قرانكورت لكرمه بتزويدي ببيكر ومعلم خاص بهذه المخطوطة.

(٢١) سم العنور على زيج ابن إسحاق في مخطوطة حيدر آباد في Andra Pradesh State Library. 298 وقد حتر عليها ديجد كينغ وأرسل لي نسخة عنها.

(٢٢) هذه الأوصاف لابن صفار وابن ميمون نشرت في King, «Three Sundials from Islamic Andalus».

المزاوون الشمسية يناظر تقليداً لاتينياً متعلقاً بنوع من الأقراص المدرّجة، غالباً ما يوجد في الكنائس، ويسمى في إنكلترا ساعة القديس.

٢ - آلات فلكية أخرى: «طبق المناطق»^(٢٣)

وآلات الرصد، والأسطرلابات الكونية

إن آلات «طبق المناطق» (equatoria)، وشبيه «torquetum» الذي صممه جابر ابن أفلح للرصد، والأسطرلابات الكونية (universal astrolabes) هي جميعها على ما يبدو من أصل أندلسي. ويظهر أن أطباق المناطق وجدت لأول مرة في الأندلس في بداية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، على الرغم مما قد اقترحه د. أ. كينغ^(٢٤) حول وجود أصل مشرقى محتمل لها صممه أبو جعفر الخوارن (ت بين ٣٥٠هـ/٩٦١م و٣٦١هـ/٩٧١م)^(٢٥) أما الرسائل الأندلسية الأولى حول هذه الآلة فقد كتبها ابن لسمع، والزرقي، وأبو الصلت. ولربما كان أبو الصلت هو المسؤول عن انتشار هذه الآلة في المشرق في أثناء إقامته الطويلة في مصر، ذلك أن الرسالة المشرقية الوحيدة المشورة حول طبق المناطق كتبها في القرن التاسع الهجري/الحامس عشر الميلادي المعكي حشيد خياث الدين الكاشي، ونجد فيها تفصيلات تذكرنا بعمل الزرقي وأبو الصلت^(٢٦). وقد أدخلت هذه الآلة الحديثة إلى أوروبا اللاتينية في وقت أبكر من إدخالها إلى المشرق، وكان إدخالها أكبر في تأثيره؛ إذ نجد أن الرسائل الأولى حولها تنتمي إلى القرن الثالث عشر الميلادي، وأن تقليد بنائها من المعدن أو الورق، استمر حتى القرن السابع عشر الميلادي^(٢٧).

(٢٣) تعيين مواقع الكواكب في القبة السماوية

David A. King, «New Light on the Zīj al-Safīyah of Abū Ja'far al-Khānī», (٢٤)

Centaurus, vol. 23 (1980), pp. 115-117, reprinted in: David A. King, *Islamic Astronomical Instruments* (London: Variorum Reprints, 1986), no. 21.

Merce Comes, *Los escuadros andalusíes* (Barcelona, 1991). (٢٥) انظر.

Edward Stewart Kennedy, *The Planetary Equatorium of Jamāl al-Dīn al-Dīn* (٢٦)

al-Kāshī d. 1429, An Edition of the Anonymous Persian Manuscript 75 <446> in the Garrett Collection at Princeton University, Being a Description of Two Computing Instruments: The Plate of Heavens and the Plate of Conjunctions, Princeton Oriental Studies, v. 18 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960).

Emmanuel Poulle, *Les Instruments de la théorie des planètes selon Ptolémée*. (٢٧)

Equatoires et horlogerie planétaire du XIII^e au XVI^e, hautes études médiévales et modernes, 42, 2 vols. (Paris: Drōz-Champion, 1980).

وحوون الـ «Equatoria» العبرية، انظر Bernard Raphael Goldstein, «Descriptions of Astronomical

ولعل ولادة طبق المناطق نجمت عن تطور التنجيم إلى مهنة. فالأسطرلاب المعياري حل سهولة تامة مسألة تقسيم المنازل اللازمة لمراقبة الأبراج السماوية لمعرفة صالح الشخص^(٢٨)؛ غير أن حساب خطوط الطول للكواكب باستخدام مجموعة من جداول العلكية (الريخ) انطوى على الكثير من الجهد. وقد حل طبق المناطق هذه المسألة بياساً، وذلك لأنه تكوّن من مجموعة من النماذج (الهيئات) الكوكبية البطلميوسية المعمولة حسب مقياس معين. وعلى ذلك، فكل ما يحتاج إليه مستخدم هذه الآلة كان الحصول على متوسطات خطوط الطول ومتوسطات الشدو ذات^(٢٩) للكواكب من الزيج؛ إذ مكنته هذه البيانات من تعيين موقع مركز تلك التدوير الكوكبي عن ملكه الحامل (deferent)، وكذلك موقع الكوكب على تلك التدوير (epicycle) بعدئذ كانت عضادة (ذراع) تدور حول نقطة مناظرة لمركز الأرض تعمل على تجسيد^(٣٠) الخط الوهمي الذي يصل بين الأرض والكوكب، وتحدد على دائرة البروج خط الطول الحقيقي للكوكب قيد الاعتبار. وكانت الدقة المتحصلة بهذا النوع من الآلات كافية لحاجات المعجم المحترف.

إن أطباق المناطق الأندلسية الثلاثة واضحة المعالم تماماً، ومن السهل أن يفهمها أي شخص ملتم بشكل أساسي بعلم الملك البطلميوسي. ويبدو أن آلة ابن السبع تتصل بشكل دقيق بالأسطرلاب؛ إذ كان يستخدم فيها مجموعة من الصفائح (صفحة واحدة لكل كوكب، وصفحة أخرى لأفلاك التدوير) كانت تحفظ داخل «أم» الأسطرلاب، وكان المقياس المحفور على حافة الآلة يستخدم مقياساً لدائرة البروج بقدر عليه خط الطول الحقيقي للكوكب من ناحية أخرى، ولكي يجعل طبق المناطق الذي بناء قائماً بدائه، قام ابن السبع بحفر جداول الحركة المتوسطة لكل كوكب المتعلقة بخط طوله وشدوّه في الأماكن الخالية في كل صفحة. ونجد أن طبق المناطق عند الزرقالي أصبح مستقلاً عن الأسطرلاب. كما نجد في آتة محاولة لتمثيل كل الأفلاك الكوكبية الحاملة والدوائر المتعلقة بها في صفحة واحدة، محفورة على وجهيها. وكان يُركّب عليها صفحة أخرى حفر عليها كل أفلاك التدوير. وعلاوة على ذلك، فقد قاده تعقد السمودج البطلميوسي (الهيئة البطلمية) للكوكب عطارد إلى اتخاذ خطوة ثورية؛ فمثل عطارد ليس بدائرة، وإنما بمنحن بيضوي الشكل يكوى قطعاً بفضاً

Instruments in Hebrew» in: David A. King and George Saliba, eds., *From Deferent to Equant. A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval Near East in Honor of E. S. Kennedy*, Annals of the New York Academy of Sciences, v. 500 (New York: New York Academy of Sciences, 1987), pp. 105-141.

John David North, *Horoscopes and History* (London, 1986).

(٢٨) انظر

(٢٩) الشدود هو البعد الزاوي للكوكب عن أقرب نقطة له من الشمس

(٣٠) إعطاء الخط شكلاً مادياً.

(إهليبيجياً) من ناحية عملية. ولم يفعل الزرقالي في تمثيله الياني شيئاً غير الذي تصممه بالفعل النمودح البطلموسي^(٣١)؛ إلا أنه كان على ما يبدو أول فلكي ملك الحرة على تجاور حد علم في الفلك مبني على الدوائر وإدخال علم فلك جديد قائم على المحيات للادائية. ويبدو أن أبا الصلت قد واصل العمل في الاتجاه ذاته؛ إلا أن جهوده في تمثيل كل الأفلاك الحاملة للكواكب والدوائر المرتبطة بها في النظام البطلموسي على وجه واحد من صفيحة الرئيسية (عدا تلك الخاصة بالقمر التي تظهر في قبة الصفيحة ذاتها) تدل على محاولة لعمل صورة حقيقية للكون ولتجاور موقف (اتجاه) سائقي الدين اهتموا فقط بالتطبيقات العملية لنماذجهم الرياضية.

كان العلكيون الأندلسيون مهتمين اهتماماً بالماً بتطوير آلات فلكية، كان معظمها مثل طبق لمناطق حاسوب قياسية. ولا نجد لهم إلا في حالتين استثنائيتين صمّموا آلات قصدوا إلى استخدامها في أرصادهم. وإحدى هذه الأدوات هي المحلقة (الكرة ذات الحلقات) للزرقالي، التي كتب في أمر بناتها رسالة موجودة في ترجمة إسبانية يعود تاريخها إلى القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي^(٣٢). ويبدو أن هذه الآلة تطوّر للأسطرلاب الذي وصفه بطلموس في الجزء الأول من الكتاب الخامس من مجلد المجسطي، إذ أضاف الزرقالي ست حلقات إلى حلقات بطلموس وأفاد بأن محلقة يمكن استخدامها لتحديد خطوط الطول والعرض للشمس والقمر والكواكب والنجوم. أما آلة الرصد الثانية الموصوفة في المصادر الأندلسية فقد صممها جابر بن أفلح^(٣٣)، وتكونت من حلقة طويلة مدوّجة (وذكر جابر أن قطرها بلغ تقريباً ستة أشبار) لها محور في مركزها يدور عليه ربعية مدوّجة لها عضادة وموقعان للرصد، ويمكن نصب الآلة في مستوى دائرة خط الرّوال أو في مستوى خط الاستواء أو في مستوى دائرة البروج. وقد اعتبرت هذه الآلة سابقة للتوركيتم (Torquetum) التي وصفها أول مرة فيل نهاية القرن الثالث عشر الميلادي كل من برنارد الفردوي وفرانكو البولندي، على الرغم من أن أوجه التشابه بين الآلتين ليست واضحة جداً.

Willy Hartner, «The Mercury Horoscope of Marcantonio Michael of Venice: A (٣١) Study in the History of Renaissance Astrology and Astronomy» in: Willy Hartner, *Oriens, Occidens, Collectanea*, 3 (Hildesheim: G. Olms, 1968), pp. 440-495.

Manuel Rico-Sinobas, *Libros del Saber de Astronomía del Rey D. Alfonso X de (٣٢) Castilla*, 5 vols. (Madrid: Tip. de Don E. Aguado, 1863-1867), vol. 2, pp. 1-24. and Julio Samsó, «Tres notas sobre astronomía hispánica en el siglo XIII» in: Juan Vernet Gines, ed., *Estudios sobre historia de la ciencia árabe* (Barcelona: Instituto de Filología, Institución «Milá y Fontanals», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960), pp. 175-177.

Richard P. Lorch, «The Astronomical Instruments of Jābir Ibn Aflah and the (٣٣) Torquetum» *Centaurus*, vol. 20 (1976), pp. 11-34.

وأما المجموعة الثالثة من الآلات الفلكية الأندلسية فتضم ما يسمى بالأسطرلابات الكونية التي صممها في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي الزرقالي ومعه صهره أبو الحسن علي بن خلف الشجار أو الصيدلاني، وفي القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي حسين بن أحمد بن باصو. ويؤمّن أن هذه الأسطرلابات الكونية تصحح العيب الرئيسي في الأسطرلاب المعياري الشاسيء عن الإسقاط الإستريووغرافي (المجسمي) للكورة الساقوية على مستوى خط الاستواء مع كون القطب الجنوبي هو مركز الإسقاط، والذي يظهر فيه الأفق مثل قوس من دائرة، مما يتطلب وفقاً لذلك صفيحة خاصة لكل خط من خطوط العرض. ومن الجلي أن الأسطرلاب المعياري هو أكثر الخواصيب القياسية فعماً إذا استخدم في حل مسائل في علم الملك الكروي أو مسائل متعلقة بحركة الشمس والنجوم الثابتة بشرط توافر صفيحة ملائمة؛ وإذا لم تتوفر الصفيحة، فإن حل المسائل المشار إليها، من ناحية ثانية، يتطلب استخدام طرق تقريبية تؤدي إلى نتائج لا تنم بالدقة الكافية^(٣٤). وقد حل الزرقالي وعلي بن خلف هذه المشكلة؛ إذ صمم كل منهما آلات، كان فيها الإسقاط المستخدم «ستريووغرافياً أيضاً، إلا أن مركز الإسقاط كان نقطة الاعتدال (ويكون خط العرض لكل من برج الحمل وبرج الميزان الدرجة صفرًا، ويبدو البرجان مركّبين على مركز الصفيحة) ومستوى الإسقاط كان «colure» الانقلابي. وبهذا الإسقاط يصبح لأفق قطراً من أقطار الصفيحة، ويمكن لأي مسطرة دوارة أن تصبح بسهولة أفقاً قديماً لتتحريك وأن تُعدّل لأي خط عرض مطلوب.

ويبدو أن الزرقالي كان أول من صمم آلة كونية من هذا النوع^(٣٥)؛ إذ كتب عام ١٠٤٨هـ/١٠٤٩م رسالته المقسّمة إلى مئة فصل حول الآله المسماة «الصفيحة

(٣٤) حول تاريخ الأسطرلاب في الأندلس، انظر Mercè Viladrich and R. Marín, «En Torno a los tratados hispánicos sobre construcción de astrolabos hasta el siglo XIII», in: Juan Vernet Gines, ed., *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII* (Barcelona: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Barcelona, 1981), pp. 79-99, and «En Torno a los tratados de uso del astrolabio hasta el siglo XIII en al-Andalus, la Marca Hispánica y Castilla», in: Vernet Gines, ed., *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X*, pp. 9-74, and Mercè Viladrich, *El «Kitáb al-'amal bi'l-asturláb» (Libre de l'ús de l'astrolabi) d'Ibn al-Samh*, Estudi i traducció (Barcelona, 1986).

(٣٥) من أجل معرفة الترتيب الزمني للآلات الثلاث التي ابتكرها الزرقالي وعلي بن خلف، انظر David A. King, «On the Early History of the Universal Astrolabe in Islamic Astronomy and the Origin of the Term "Shakkaziya" in Medieval Scientific Arabic», *Journal for the History of Arabic Science*, vol. 3 (1979), pp. 244-257, reprinted in: King, *Islamic Astronomical Instruments*

«العبادية» وذلك لأنه أهداها إلى المعتمد بن عباد ملك إشبيلية المنتظر الذي كان عمره حينذاك ثمانى أو تسع سنوات. وكان يوجد على أحد وجهيها شبكة مردوجة من الإحداثيات الاستوائية والبروجية^(٣٦) ومسطرة دالة على الأفق، بينما كان يوجد على وجهها الآخر مقياس بروجي، وإسقاط للكرة السماوية، وربعية جيبية ورسم تخطيطي كانت تنجح، عند إضافة عضادة متقنة للغاية، حساب بعد متعامد القمر عن مركز الأرض في أي وقت من الأوقات^(٣٧). ويبدو أن الزرقالي قد أهدى في وقت لاحق صورة جديدة لهذه الآلة إلى المعتمد نفسه، وهذا الضرب الثاني من «الصفحة» يسمى عادة «بالشكارية»، ويظهر وصف له في عدد من الرسائل المقسمة إلى ستين فصلاً. وهذا الضرب الثاني نسخة مبسطة عن ضرب «العبادية»؛ إذ يوجد في أحد وجهيها شبكة كاملة واحدة من الإحداثيات الاستوائية (أما شبكة الإحداثيات البروجية فهي محصورة في إسقاط دوائر خطوط الطول العظمى التي تناظر بدايات العلامات البروجية)، بينما يشبه وجهها الآخر أسطrolabياً معيارياً، وذلك لأن الإسقاط المتعامد والربعية الجيبية والرسم القمري والعضادة المتقنة قد اجتمعت جميعها^(٣٨).

وثمة بعض الأدلة على أن الزرقالي تصور آليه هاتين، وبخاصة الشكزية، على أنها صفحة احتياطية (مساعدة) تستعمل عندما لا يكون في الأسطrolab صفحة معيارية لخط العرض الملائم، وعلى ذلك، كانت هذه الصفحة تظهر أحياناً في قفا الأسطrolabs الإسلامية^(٣٩) والأوروبية^(٤٠). إن استخدام هذه الصفحة كان أكثر

(٣٦) المتعلقة بدائرة البروج

(٣٧) حول هذه الآلة، انظر: Roser Puig: *Los Tratados de Construcción y Uso de la Azafes* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987); *de Azarquiel*, Cuadernos de Ciencias, 1 (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987); «La Proyección ortográfica en el Libro de la Azafes alfonsí», in: Mercedes Comes, Roser Puig and Julio Samsó, eds., *De Astronomia Alphonsi Regis* (Barcelona: Universidad de Barcelona, Instituto «Millas Vallicrosas» de Historia de la Ciencia Árabe, 1987), pp. 125-138, and «Al-Zarqālūh's Graphical Method for Finding Lunar Distances», *Centaurus*, vol. 32 (1989), pp. 294-309.

Roser Puig: «Concerning the Šaḥḥa Šakkāziyya», *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, vol. 2 (1985), pp. 123-139, and *Al-Šakkāziyya Ibn al-Naqqāš al-Zarqālūh: Edición, traducción y estudio* (Barcelona, 1986).

(٣٨) حول أسماء آلات الزرقالي في الشرق، انظر: David A. King: *Islamic Astronomical Instruments*, nos. VII-X, and «Universal Solutions in Islamic Astronomy», in: J. L. Berggren and Bernard Raphael Goldstein, eds., *From Ancient Origins to Statistical Mechanics: Essays on the Exact Sciences*, Acta historica scientiarum naturalium et medicinalium, vol. 39 (Copenhagen: University Library, 1987), pp. 121-132, and «Universal Solutions to Problems of Spherica. Astronomy from Mamluk Egypt and Syria», in: Farhad Kazem and R. D.

صعوبة، واستلزم جهداً أكبر في التحليل بما استلزمه الأسطرلاب المعياري؛ ومرة ذلك بشكل أساسي إلى أنه كان يتقنها عنكوت مثل دورانه دوران الكرة السماوية حول الأرض. ولعل هذا هو ما دفع علي بن خلف في عام ٤٦٤هـ/١٠٧١ - ١٠٧٢م إلى تصميم أداء جديدة أسماها الأسطرلاب المأموني وأهداها إلى ملك طليطلة، «المأمون (٤٣٥هـ/١٠٤٣م - ٤٦٧هـ/١٠٧٤م)». وتتكون مقدمة الأداة من شبكة وحيدة من الاحداثيات التي رُكِبَ عليها عنكوتاً دوّاراً، ناظر نصفه شبكة ثانية من الاحداثيات وباطن نصفه الآخر إسقاط عدد من النجوم كما هو الحال في عنكوت الأسطرلاب العادي. وكانت هذه الأداة مثل أداتي الرزقالي معروفة في المغرب وشرق، وأثرت، في بداية القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، في عمل الملكي السوري شهاب الدين أحمد بن أبي بكر المشهور بابن السراج^(٤٠)

وقد تمت آخر محاولة أندلسية لتصميم أسطرلاب كوي قبيل نهاية القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي من جانب مؤقت غرباطة وصانع الأدوات حسين بن أحمد بن بصو الذي صنع صفحة لتستخدم مع الأسطرلاب المعياري سماها «الصفحة الجامعة لجميع العروض» (أي صفحة عامة لجميع خطوط العرض).

ويتضمن في هذه «الصفحة» تقليداً معروفاً: جهود الرزقالي وعلي بن خلف

McChesney, eds., *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of R. B. Winder* (New York: New York University Press, 1989), pp. 153-184; Julio Samsó and M. A. Catalá, «Un instrumento astronómico de raigambr zargālī: El Cuadrante Šakkāzī de Ibn Tūghlā», *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, vol. 13 (1971-1975), pp. 5-31, Julio Samsó: «A propos de quelques manuscrits astronomiques des bibliothèques de Tunis. Contribution à une histoire de l'astrolabe dans l'Espagne musulmane», paper presented at *Actas del II Coloquio Hispano-Turco de Estudios Históricos*, pp. 171-190, and «Una hipótesis sobre cálculo por aproximaciones con el cuadrante šakkāzī», *Al-Andalus*, vol. 36 (1971), pp. 383-391.

(٤٠) Emmanuel Poulle, «Un instrument astronomique dans l'occident latin: La "Saphen"», in: *A Giuseppe Ermini*, 3 vols. (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1970), pp. 491-510.

E. Calvo, «La Lámina universal de 'Alī b. Ja'af (s. XI) en la versión alfonsí y su evolución en instrumentos posteriores», in: Mercè Comas, Honorino Mielgo and Julio Samsó, eds., «Ochava Esperas» y «Astrofísica». *Textos y estudios sobre las fuentes árabes de la Astronomía de Alfonso X* (Barcelona: Universidad de Barcelona, Instituto «Milla Vallicrosa» de Historia de la Ciencia Árabe, 1990), pp. 221-238.

من جهة، اللذين أقرأ في ابن باصو من حيث تصميم أدواته واستخدامها، والتقليد المشرقي من جهة ثانية الطاهر في «الصفحة الآفاقية» التي ينسب اختراعها إلى حش الحاسب (ت ٢٥٠هـ/٨٦٤م تقريباً). وقد أثرت هذه الصفحة في العالم الإسلامي برمته، وقد طبق صانعو الآلات الأوروبيون المتأخرون حلولاً مماثلة، ويعتبر هذا آخر مثال على التقليد الأندلسي في تصميم الآلات كان له تأثيره المي^(١٢)

٣ - الأزياج والنظرية الفلكية

أدخلت المجموعة الأولى من الجداول الفلكية (الريج) كما رأينا في البند (١) سائماً في عهد الأمير عبد الرحمن الثاني، وكان هذا الريج على الأرجح هو السند الهند الشهير بالصورة المقحة التي أعدها محمد بن موسى الخوارزمي (عام ٢١٥هـ/٨٣٠م تقريباً). وكان السند الخوارزمي موضوع الصور الجديدة التي أعدها مسلمة وتلميذاه ابن الصغار وابن السمع. يوجد فقط جزء من الصورة العربية لابن الصغار في مخطوطة مكتوبة بالخط العبري في دار المخطوطات الوطنية في باريس (Bibliothèque Nationale). وأما بالنسبة إلى عمل مسلمة، فنحن نعرفه من ترجمتين لاتينيتين أعدهما أدلار الباني (بين عامي ١١١٦ - ١١٤٢م) وبيدرو ألونسو (في القرن الحادي عشر/ الثاني عشر الميلادي)^(١٣). ومن الصعب تعيين التجليدات المضبوطة التي أدخلها مسلمة في الريج، نظراً لأن العمل الأصلي الذي قام به الخوارزمي غير موجود. وعلى كل حال، تنسب المصادر الثانوية إلى مسلمة تعبيراً مهماً هي جداول الحركة المتوسطة. فالخوارزمي استخدم عهد آخر ملوك الساسانيين يزجدورد الثالث (أي منتصف يوم ١٦/ ٦٣٢م) تاريخاً أساساً، كانت سنواته السنوات الفارسية من ٣٦٥ يوماً بدون أية كسور. أما التاريخ الأساس بحسب صورة مسلمة فكان بداية الهجرة لنبوغة (أي منتصف يوم ١٤/ ٧/ ٦٢٢م)، وعدلت بذلك الجداول بحسب التقويم الإسلامي

(١٢) انظر، المصدر نفسه.

(١٣) انظر: Heinrich Suter, *Die Astronomischen Tafeln des Mohammed Ibn Mūsā*

*al-Khwārizmī in der Bearbeitung des Marwān Ibn Ahmad al-Maḍrīṭī und der latein. Übersetzung des Adelhard von Bath auf grun der vorarbeiten von A. Björnbo und R. Besthorn in Kopenhagen. Hrsg und Kommentiert von H. Suter (Kopenhagen: A. F. Hest and Son, 1914); Muhammad Ibn Mūsā al-Khwārizmī, *The Astronomical Tables of al-Khwārizmī: Translation with Commentaries of the Latin Version edited by H. Suter Supplemented by Corpus Christi College MS 283, edited and translated by Otto Neugebauer (Kopenhagen: I Kommission hos Munksgaard, 1962), and R. Mercier, «Astronomical Tables in the Twelfth Century,» in: Charles Burnett, ed., *Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*. Warburg Institute Surveys and Texts, 14 (London, 1987), pp. 87-118.**

واستخدمت السنوات القمرية المكونة من ٣٥٤ أو ٣٥٥ يوماً. ولأن تقويم الخوارزمي في صورته الحالية يتكوّن من مواد مستمدة من مصادر هندية وهلمية وأندلسية، فقد أصبح من المقبول عمومًا القول إن مسلمة أدخل مثل هذه المواد الأندلسية كاستخدام لعهد الإسماعيلي (الذي يناظر ٣٧ - ٣٧)، وزيادة يوم إضافي إلى السنوات الكبيسة في نهاية كانون الأول/ديسمبر بدلاً من شباط/فبراير، وتصحيح العارق في خط العرض الجغرافي بين أرّن وقرطبة الذي يبلغ ٦٣ درجة وتتصنّن إراحة في خط الروال العربي مقدارها ١٧,٤٠ درجة إلى غرب الحرر السعيدة^(٤٤)، وتعديلات في عدة جداول إلى الإحداثيات الجغرافية لقرطبة، وهلم جزاً. ومن ناحية أخرى، يبدو أن مسلمة تعامل أيضاً مع المواد الهندية وأدخل تعديلات غير ملائمة في جداول الكسوف وفي تلك التي تنبّح حساب خطوط العرض الكوكبية^(٤٥). وقد يكون مسلمة أيضاً مسؤولاً عن إدخال مواد بطلموسية كجداول المطالع المستقيمة وجدول الجيوب. وأخيراً، يبدو أن مسلمة قد أضاف عدداً من الجداول التجريبية مثل تلك المتعلقة بإسقاط الأشعة (مطرح الشعاعات) تكوّن تقريباً ثلث الزيج بأكمله^(٤٦). وهنا يبدو مسلمة ناجحاً تماماً، وقد حثّ مسلمة من جداول الخوارزمي للفرض ذاته، وذلك لأن جداوله أسهل استعمالاً وتعطي نتائج دقيقة مقارنة بجداول الخوارزمي التي تعطي فقط تقريبات. ومهما يكن، فينبغي عليها أن تظهر الحرص قبل أن نسب إلى مسلمة مواد ليست موجودة في زيج الخوارزمي الأصلي، وذلك لأن ترجمة أدلار البائلي، اللاتينية، جرى عليها أيضاً استكمالات داخلية في ما بعد، منها على سبيل المثال رؤية القمر الجديد الذي يُحسب لخط عرض سرقسطة، وهي مدينة لم ترغ فيها المعلوم الدقيقة بشكل جدّي حتى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي^(٤٧).

M. Comas, «The "Meridian of Water" in the Tables of Geographical Coordinates (٤٤) of al-Andalus and Northern Africa», paper presented at: *XVIII International Congress of History of Science Abstracts* (Hamburg; Munich, 1989), P2, no. (1).

Edward Stewart Kennedy and W. Ukashah, «Al-Khwārizmī's Planetary Latitude (٤٥) Tables», in: Edward Stewart Kennedy [et al.], *Studies in the Islamic Exact Sciences* (Beirut: American University of Beirut, 1983), pp. 125-135.

Edward Stewart Kennedy and H. Krikorian-Preisler, «The Astrological Doctrine of (٤٦) Projecting the Rays», in: *Ibid.*, pp. 151-156, and J. P. Hogendijk «The Mathematical Structure of Two Islamic Astrological Tables for "Casting the Rays"», *Centaurus*, vol. 32 (1989), pp. 171-202.

Edward Stewart Kennedy and M. Janjann, «The Crescent Visibility Table in (٤٧) al-Khwārizmī's Zij», in: Kennedy [et al.], *Ibid.*, pp. 151-156; David A. King, «Some Early Islamic Tables for Determining Lunar Crescent Visibility», in: King and Saliba, eds., *From Deferent to Equant: A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval*

ولم يشهد ومن مسلمة دراسة جدية للتقليد الفلكي الهندي الذي يمثل مسدهند الخوارزمي فحسب، وإنما أيضاً إدخال علم الفلك البطلميوسي الأكثر إنقاصاً ونحن نعلم أن مسلمة درس المجسطي لبطلميوس، وأن تلميذه ابن السمع كتب ملخصاً للمجسطي. كما كتب مسلمة حول زيج اليتاقي، ونعلم أن البارامترات (المعلمات) المستمدة من هذا العمل استخدمها ابن السمع في رسالته حول الأكويتوريوم. وقد عُرف في زمن مسلمة أيضاً كتاب الجغرافيا لبطلميوس، إذ قد اقتبس منه ابن الصغار في رسالته حول الأسطرلاب. كما كتب مسلمة تعقيماً مهماً حول اللانسميريوم^(٤٨)، قدم فيه حلولاً جديدة رائعة لمسائل الإسقاط الاستريوغرافي^(٤٩) وأخيراً يبدو أن معاصراً لمسلمة أكبر منه عمراً هو قاسم بن المطرف القطان كان مدركاً لحجم الكون وفق العروضيات الكوكبية لبطلميوس.

وهي كل حال، فإذا كان فلكيو الأندلس عرفوا أعمال بطلميوس، فإنهم لم يهجروا تماماً التقليد الهندي. ونملك مثلاً جيداً على ذلك في زيج جيان لابن معاذ (Tabulae Jahan) وهي بلدة في جنوب إسبانيا، في ترجمة لاتينية لجيوار الكريموني، ولا يوجد فيه فعلاً إلا القواعد والمبادئ. وهذه الجداول هي من ناحية أساسية تعديل على مسدهند الخوارزمي يتلاءم مع إحدائيات جيان^(٥٠)، غير أن ابن معاذ على ما يبدو استعمل ضرورة مختلفة من هذا العمل من التي استخدمها مسلمة وأدخل مواد جديدة إما أنها أصلية أو مستمدة من المصادر البطلميوسية. وعلى ذلك استُمدت نماذج القمرية والكوكبية وكذلك العددية المستشهد بها في المبادئ من الخوارزمي، إلا أن جدوه بالمعدلات الشمسية والقمرية لم يُحسب كما حسب عبد الخوارزمي وفق الطريقة المبل الراوي، الهندية، وإنما استخدم طريقة بطلميوسية دقيقة. ويتجاهل زيج الخوارزمي تماماً مبادرة الاعتدالين، في حين تقدم مبادئ ابن معاذ وصفاً جداول في المبادرة الثابتة حسب لعدد من السنين والأشهر. ويقسم ابن معاذ في حالات أخرى، وهو، كما هلين أن نذكر، مؤلف البحث في علم الثلاث المشهور بكتاب مجهولات

Near East in Honor of E. S. Kennedy, pp. 189-192, and H. P. Hogendijk, «Three Islamic Lunar = Crescent Visibility Tables», *Journal for the History of Astronomy*, vol. 19 (1988), pp. 32-35.

(٤٨) مروج لصف الكرة السماوية أو أكثر

(٤٩) Juan Vernet Gine and M. A. Catalá, «Las obras matemáticas de Maslama de (٤٩) Madrid», in: Juan Vernet Gine, *Estudios sobre Historia de la ciencia medieval* (Barcelona: Universidad, Facultad de Filología; Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 1979), pp. 241-271.

H. Hermelink, «Tabulae Jahan», *Archive for History of the Exact Sciences*, vol. 2 (٥١) (1964), pp. 108-112.

قسي الكرة، يقيم الدليل على وعيه بالتطورات في المشرق التي تُربط بالبيروني والسابقين مباشريين له، فطريقته في قسمة المنازل التنجيمية في خريطة السروج تدكراً بقوة بطريقة مماثلة كان البيروني يفضلها بشكل خاص^(٥١)؛ ويقدم ابن معاذ أيضاً وصفاً واضحاً مصححياً بملاحظات شخصية عن طريقة كان البيروني و«مدرسته» مهتمين بها اهتماماً قوياً^(٥٢).

إن زيج جيتان لم يكن ناجحاً كجداول طليطلة التي لم نعلم بها، مرة أخرى، إلا من ترجمة لاثنية موجودة في عدد هائل من المخطوطات. وهذه الجداول، على ما يبدو، هي نتيجة تعديل متسرع لجميع المواد الفلكية المتوافرة (الخوارزمي والبثاني والمجسطي) لتلائم إحداثيات طليطلة. ولا بد أن يكون هذا العمل قد أنجز في مدة تزيد قليلاً على السنة حول عام ١٠٦٩م من قبل مجموعة من الفلكيين في طليطلة قادها القاضي الشهير أبو القاسم صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن صاعد (ت ٤٦٢هـ / ١٠٧٠م)، وكان من أفراد هذه المجموعة الورقاني وعلي بن خلف^(٥٣). وحتى لو كانت النتائج غير ممتازة - ويمكن بالفعل اعتبارها في الجملة إخفاقاتاً تاماً، فيجب أن نأخذ في الاعتبار أن جداول الحركة المتوسطة هي جداول أصيلة وأنها نتيجة برنامج من الرصد (المراقبات) لا بد أنه بدأ في وقت سابق للعام ١٠٦٩م وتابعه الزرقاني حتى وقت متأخر كثيراً. وهذه الشخصية التي تناولنا عملها في الأسطرلابات الكوبية هي أكثر الفلكيين الأندلسيين أصالة وأوسعهم نفوذاً، مع أنه قد بدأ حياته صانعاً للألات. أما اهتمامه بالرصد وبالنظرية الفلكية فقد أثاره العمل الجماعي لفريق القاضي صاعد، ولا بد أنه استمر قائداً للمجموعة بعد موت القاضي صاعد. وعلى أية حال، فنحن نعلم أنه راقب (رصد) الشمس مدة تزيد على خمس وعشرين سنة^(٥٤). ووفق الزيج الكامل في التعاليم

North, *Horoscopes and History*, p. 32 et seq.

(٥١)

Julio Samsó and H. Miclgo, *Ibn Ishāq al-Tūstī and Ibn Mu'ādh al-Jayyānī on the Qibla* (Forthcoming).

(٥٣) G. J. Toomer, «A Survey of the Toledan Tables», *Ossiris*, حول جداول طليطلة، النظر، vol. 5 (1968), pp. 5-174; F. S. Pedersen, «Canones Azarquiel: Some Versions and a Text», *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin* (Copenhagen), vol. 54 (1987), pp. 129-218, and L. Richter-Bernburg, «Šā'id, the Toledan Tables, and Andalusī Science», in: King and Saliba, eds., *From Deferent to Equant: A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval Near East in Honor of E. S. Kennedy*, pp. 373-401, and Mercier, «Astronomical Tables in the Twelfth Century», pp. 104-112.

(٥٤) José María Millás y Vallicrosa, *Estudios sobre el libro básico de astronomía de Azarquiel* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel Asín», Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1943-1950).

لأبي محمد عبد الحق العافقي الإشبيلي للشهود بابن الهائم (الذي ازدهر عام ٦٠١هـ/ ١٢٠٤ - ١٢٠٥م)، فإنه رصد القمر لمدة سبع وثلاثين سنة.

وتشهد الجداول الطليطالية على التطور الأصيل الأول لعلم الفلك الأندلسي، الذي كان ذا تأثير بالغ للعاية في أوروبا حتى الثورة العلمية، وأحصى بالذكر نظرية الارتعاش وترعم هذه النظرية تصميم نماذج هندسية قادرة على تسويغ حقيقتين تصدق عليهما عدد من المراقبات (الملاحظات) المضبوطة تقريباً، وهما: (١) أن ميل دائرة البروج غير ثابت، وأنه يخضع لنقصان تدريجي. (وأعطى الفلكيون اليهود ميلاً مقداره ٢٤°، وبطلميموس ميلاً مقداره ٢٠' ٥١' ٢٣°، وفلكيو الخليفة المأمون (ت حول ٢١٥هـ/ ٨٣٠م) ميلاً مقداره ٢٣' ٢٣° تقريباً). (٢) أن سرعة المبادرة غير ثابتة. (وقد عيّنها هيباركوس وبطلميموس على أنها (١°) كل (١٠٠) سنة، بينما اعتبرها الفلكيون المسلمون على أنها (١°) كل (٦٦) سنة. إن نظرية الارتعاش كما صاغها الفلكيون المسلمون لها أسلاف واضحة في المعصور القديمة الكلاسيكية^(٥٥). وفي آثار الفلك اليوناني في الهند^(٥٦)؛ إذ قد أرست هذه الصياغات الأولى أن السقاط الاعتدالية والانقلابية تتحرك حركة بطيئة جداً إلى الامام وإلى الخلف - في قوس محدود من دائرة البروج (مقداره (٨°) بحسب تقدير ثيون الاسكندراني عام ٣٧٠م تقريباً)، إلا أنه لم يُقدّم أي نموذج هندسي يبرر هذه الحركة. وكان لا بد من الانتظار بالفعل حتى النصف الأول من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي حين صمم إبراهيم بن بيان (٢٩٦هـ/ ٩٠٨م - ٣٣٥هـ/ ٩٤٦م)، حفيد الفلكي والرياضي الشرقي ثابت بن قرة، أول نموذج معروف للارتعاش^(٥٧). وقد أدخلت هذه الصياغة لنظرية الارتعاش أو صياغة أخرى مختلفة منها إلى الأندلس من طريق كتاب نظم العقد الذي كتبه حسين ابن محمد بن محمد المشهور بابن الأدمي ونشره أحد تلاميذه (اتباعه) في عام ٣٣٨هـ/ ٩٤٩م. وكان القاضي صاعد مطلعاً على هذا الكتاب. تناول على الأرجح موضوع الارتعاش الذي كان أحد الاهتمامات الرئيسية لمجموعة الفلكيين في طليطلة كما يروي ابن الهائم، أحد أفراد هذه المجموعة. وكتب أبو مروان الأستحي رسالة الاقبال والإدبار، وكان أحد اثنين (والثاني هو القاضي صاعد) رشعاً ليكونا مؤلفين للكتاب

Otto Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences; 1, 3 vols. (New York: Springer - Verlag, 1975), vol. 2, pp. 631-634.

David Pingree, «Precession and Trepidation in Indian Astronomy before A.D. 1200», *Journal for the History of Astronomy*, vol. 3 (1972), pp. 27-35.

(٥٧) إبراهيم بن بيان، «كتاب في حركات الشمس»، تحقيق أ. س. سميدان، في إبراهيم بن بيان، وسائل ابن بيان (الكويت، ١٩٨٣)، ص ٢٧٤ - ٣٠٤.

المشهور كتاب حركة الكرة الثامنة (*Liber de Motu Octave Sphere*) الذي يسبب شكل تقليدي إلى ثابت بن قرة^(٥٨). ومن الصعب للغاية تقرير مؤلف كتاب حركة الكرة الثامنة. ويبدو من قبيل الاحتمال أن جداول الارتعاش التي تظهر في بعض المخططات المرافقة للنص اللاتيني والتي توجد أيضاً في جداول هليطلة مستقلة عن كتاب حركة الكرة الثامنة، ويمكن ربطها بعمل الملكيين في هليطلة^(٥٩) وقد تابع الزرقالي هذا العمل، إذ كتب حول عام ٤٧٨هـ/١٠٨٥م رسالته في السجوم الثامنة (وهي موجودة في ترجمة عبرية)^(٦٠) ودرس فيها بالتعاقب ثلاثة نماذج مختلفة للارتعاش، ويعتبر ثالث هذه النماذج تحسناً من ناحية عملية على نموذج كتاب حركة الكرة الثامنة من حيث إن المبادرة المتغيرة أصبحت مستقلة عن اهتزاز ميل دائرة البروج.

لقد كرس الزرقالي خمساً وعشرين سنة من حياته لرصد الشمس، وكتب بين عام ٤٦٨هـ/١٠٧٥م وعام ٤٧٣هـ/١٠٨٠م كتاباً عنوانه إما في سنة الشمس أو الرسالة الجامعة في الشمس. ويبدو أن هذا الكتاب قد فقد؛ غير أننا نعلم عن

(٥٨) بشر ميللاس إي فالكروردا هذا النص مرات عديدة انظر مثلاً Millás y Vallierosa, *Estudios sobre Azarquiel*, pp. 496-509; English translation and commentary by: Otto Neugebauer, «Thābit ben Qurā «On the Solar Year» and «On the Motion of the Eighth Sphere»,» *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 106, no. 3 (June 1962), pp. 290-299.

(٥٩) حوّن الشكل الهندسي لكتاب *Liber de Motu*، انظر.

Bernard Raphael Goldstein, «On the Theory of Trepidation According to Thābit b. Qurra and al-Zarqālī and Its Implications for Heliocentric Planetary Theory», *Centaurus*, vol. 10 (1964), pp. 232-247; J. Dobrzycki, «Teoria precesji w astronomii średniowiecznej», *Studia i Materiały Dziejów Nauki Polskiej*, Seria Z-Z. II (1965), pp. 3-47 (in Polish with a long summary in English); John David North, «Thābit's Theory of Trepidation and the Adjustment of John Maudslayi's Star Catalogue», in: John David North, *Richard of Wallingford. An Edition of His Writings*, 3 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1976), vol. 3, pp. 155-158, and R. Mercier, «Studies in the Medieval Conception of Precession», *Archives internationales d'histoire des sciences*, vol. 26 (1976), pp. 197-200 and vol. 27 (1977), pp. 33-71.

Millás y Vallierosa, *Estudios sobre Azarquiel*, pp. 250-343.

(٦٠)

Goldstein, *Ibid*, and Julio Samso, «Sobre el modelo de Azarquiel para determinar la oblicuidad de la ecliptica», in: *Homenaje al Prof. Durio Cabanellas Rodriguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, 2 vols. (Granada: Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semíticos, 1987), vol. 2, pp. 367-377.

Julio Samso, *Trepidation in al-Andalus in the 11th Century* (Forthcoming).

انظر أيضاً

محتوياته من مصادر ثابوتية^(٦١) عربية ولاينية. وثبت تحليل هذه المصادر عدداً من الأشياء. (١) أن الزرقالي أرسى في مراقبات قام بها عام ٤٦٧هـ/ ١٠٧٤ - ١٠٧٥م أن حط طول لأوج الشمسي بلغ ٤٩' ٨٥"، وأن هذا التقدير لم يقده فحسب إلى تأكيد الفكرة الشائعة عند الملكيين المسلمين منذ عام ٨٣٠م تقريباً بأن الأوج الشمسي يتحرك بسرعة المبادرة جنباً إلى جنب مع العجوم الثابتة، وإنما أيضاً إلى أن يكون أول من يذكر أن الأوج الشمسي له حركته الخاصة به والتي تبلغ درجة واحدة (١') لكل ٢٧٩ سنة يوليوسية. (٢) أيد الزرقالي طول السنة النجمية المستخدم سابقاً في جداول طليطلة. (٣) أن مراقبات الزرقالي قادته إلى أن يعين أن الاختلاف المركزي في زمانه بلغ 1 58P. وإذا سلمنا بأن هيباركوس قد عين حول عام ١٥٠ ق.م الاختلاف المركزي على أنه 2.30P، وأن كلاً من ثابت بن قرة والبناني قد عيّنا قيمة جديدة لهذا البارامتر (الأول 6P و2.2، مستخدماً مراقبات لعام ٨٣٠م تقريباً والثاني 2.45P للعام ٨٨٣م)، فإن الزرقالي استنتج من ذلك أن الاختلاف المركزي الشمسي متغير وصمم لذلك نموذجاً هندسياً قادراً على تبرير هذا الاختلاف وحسب منه قيمة الاختلاف المركزي الشمسي لتاريخ محدد. وكان هذا النموذج معروفاً إلى حد كبير في أوروبا حتى زمان كوبرنيكوس.

وأخيراً، يجب أن نتذكر أن ابن الهائم يزودنا بدليل جديد يتعلق بالمراقبات القمرية خلال سبع وثلاثين سنة، وينطوي على تعديل بسيط لنموذج بطليموس القمري. ووفق هذا المصدر، فإن الزرقالي ذكر أن مركز الحركة المتوسطة للقمر من حيث خط طولها لم يكن مركز الأرض وإنما يقع على حط مستقيم يصل بين مركز الأرض والأوج الشمسي. وقد ترتب على هذا الأمر إدخال نقطة (equant point) تتحرك بدوران الأوج الشمسي أجبرته على إدخال تصحيح في متوسط خط طول القمر بلغ ٢٤ دقيقة. ويظهر تصحيح الزرقالي في الزيج الأندلسي (ابن الكمامد) والزيج المغربي (ابن إسحاق وابن

(٦١) انظر G. J. Toomer «The Solar Theory of al-Zarqālī: A History of Errors», *Censurata*, vol. 14, no. 1 (1969), pp. 306-336, and «The Solar Theory of al-Zarqālī: An Epilogue», pp. 513-519, and Julio Samsó, «Al-Zarqālī, Alfonso X and Peter of Aragon on the Solar Equation», pp. 467-476 in: King and Saliba, eds., *From Deferent to Equant: A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval Near East in Honor of E. S. Kennedy*, «Azarquiel e Ibn al-Bannā», in: *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb siglos XIII-XVI. Actas del Coloquio (Madrid 17-18 Diciembre 1967)* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1968), pp. 361-372.

انظر أيضاً Julio Samsó and E. Millán, *Ibn Ishāq, Ibn al-Bannā' and al-Zarqālī's Solar Theory* (Forthcoming).

الثا) وأيضاً في المبادئ الإسهائية للصورة الأولى من الجداول الألفونسية.

ويظهر الارتعاش والمودج الشمسي ذو الاختلاف المركزي المتغير ولتصحيح على لنموذج القموي وبعض البارامترات الزرقالية في عائلة من الأزياج لأندلسية المميرة. وأول هذه الأزياج تقويم الزرقالي^(٦٢)، الذي ربما يكون أقل تأثيراً بمثل هذه الخصوصيات من مجموعات الجداول الأخرى في هذه العائلة، على الرغم من أن الجداول الشمسية مستمدة من البارامترات الطليطية. ويستند تقويم الزرقالي على عمل يوناني حسب شخص يدعى أوماتيوس في القرن الثالث أو الرابع الميلادي، والغرض منه هو تزويد المنجمين بالجدول الملكية التي تمكنهم من الحصول على خطوط طول الكواكب بدون الحسابات التي يتطلبها استخدام الريح. وتحقيقاً لهذه الغاية، استخدم أوماتيوس والزرقالي الدورات الكوكبية البابلية التي تسمى «السنوات الهدفية». وبعد إكمال دورة من هذه الدورات، يكون خط طول كوكب ما مائلاً في التاريخ نفسه من السنة لما كان عليه عند بداية الدورة. ويبدو أيضاً أن إثنان تقويم دالمة من هذا النوع كان سمة مميزة لعلم الفلك الأندلسي، بحلاف الفلكيين في المشرق، الذين كانوا يحسبون تقاويمهم الملكية لتصح لسنة واحدة.

أما الأزياج الأخرى التي تأثرت جذباً بنظريات الزرقالي الملكية فهي تلك التي ألفها أبو جعفر أحمد بن يوسف بن يوسف المشهور بابن الكفاد الذي ذاع صيته مع بداية القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، وابن الهائم وابن الرقام.

يبد أن أفكار الزرقالي أثرت تأثيراً قوياً في الفلكيين المغاربة من مثل ابن إسحاق التونسي (الذي ذاع صيته مع بداية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي) وابن البنا المراكشي. وكان ابن الكفاد، (على وجه الاحتمال، تلميذاً تلقى العلم مباشرة عن الزرقالي، وقد ألف أزياجاً ثلاثة تسمى «الكور على الدور»، الأمد على الأبد، والمقتبس». ويبدو أن الريح الثالث من هذه الأزياج (وهو عبارة عن خلاصة للزيجين الآخرين) باقي (موجود بالفعل) في الترجمة اللاتينية التي أعدها جون الذمبوني من باليرمو عام ١٢٦٢م (وهي تحتوي أيضاً على أجزاء من «الكور على الدور»). وهذا الريح ينتظر الدراسة المفضلة؛ غير أن ابن الكفاد يبدو أنه قد اتبع نظريات معلمه، على الرغم من أنه أدخل تصحيحات على البارامترات والإجراءات الحسابية. ويبدو أن «المقتبس» هو المصدر الرئيسي للجدول الفلكية التي أعدت للملك بيتر الخامس ملك أراغون في القرن الرابع عشر الميلادي^(٦٣).

Millás y Vallisroca, *Estudios sobre Azarquiel*, pp. 175-234.

(٦٢)

M. Bouteille, «The Almanac of Azarquiel», *Centaurus*, vol. 12 (1967), pp. 12-19

انظر أيضاً

José Maria Millás y Vallisroca, *Las Tablas Astronómicas del Rey Don Pedro el* (٦٣)

Ceremonioso (Madrid, Barcelona, 1962).

وقد انتقد ابن الكمام انتقاداً شديداً من ابن الهائم الذي أهدى في عام ٦٠١هـ/ ١٢٠٤ - ١٢٠٥م كتابه الزيج الكامل في التعاليم إلى الخليفة الموحدي أبي عبد الله محمد الناصر (٥٩٦هـ/ ١١٩٩م - ٦١٠هـ/ ١٢١٣م).

وهذا العمل، الموجود في مكتبة بودليان في أكسفورد تحت التصنيف (Ms March, 618) ليس زيجاً معيارياً، وذلك لأنه يحتوي على مجموعة متفنة من المبادئ (تشمل ١٧٣ صفحة) بدون أية جداول عددية. وتُعنَى هذه المبادئ بشكل أساسي بالإجراءات الحسابية لحل مسائل فلكية، وتشمل برامين هندسية دقيقة تظهر أن مؤلفها كان رياضياً جيداً، ومطلعاً بشكل تام على علم المثلثات الجديد الذي أدخله ابن معاذ إلى الأندلس. ويشتمل هذا الزيج، الذي يعد مصدراً فلكياً غير مستكشف ومهماً لتدنية، على الكثير من المعلومات التاريخية حول العمل الذي قامت به مدرسة طليطلة في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. ولكن ابن الهائم، مع كل إخلاصه الواضح لنظريات الرزقالي، أدخل ما اعتبره تحسيات على البارامترات الرزقالية، ويذكر أن هذه التغييرات هي مجرد تعبيرات عملية ولا تحمل أية تضمنات نظرية (علمية).

أما آخر الأزياج الطليطلية فهما الريحان اللذان ألفهما الملكي الأندلسي اتونسي محمد بن لرقام الذي أشير إلى أبحاثه في المداول الشمسية. وهذان الزيجان هما: الزيج الشامل في مهذب الكامل للوجود في مخطوطة في المتحف الكاسلي في استانبول، والزيج القويم في فنون التعديل والتقويم، الذي توجد صفحات منه في مخطوط في «Museo Naval» في مدريد. وقد ألف الزيج الأول في تونس في عام ٦٧٩هـ/ ١٢٨٠ - ١٢٨١م لغرض تبسيط مبادئ ابن الهائم في الزيج الكامل، وقد أضاف إليها الجداول العددية الناقصة وجند البارامترات لأجل تحقيق توافق أفضل بين الحساب والمراقبة. وأما الزيج القويم فلربما كان تعديلاً للزيج السابق ليتلاءم مع الاحداثيات الجغرافية لقرنناطة، ألّفه ابن الرقام بعد وصوله إلى المدينة في زمن محمد الثاني (٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م - ٧٠٢هـ/ ١٣٠٢م). ومن المثير للاهتمام أن ابن الرقام لا بد أنه قد قام بتعيين دقيق جداً لخط عرض قرناطة، وذلك أن الجدول الذي يمكن من تعيين رؤية القمر الجديد يذكر صراحة للقيمة ٣٧°١٠، وهي بالصبط القيمة الحديثة لخط عرض هذه المدينة.

٤ - نقد علم الفلك البطلميوسي ومولد الكوزمولوجيا الأندلسية

لقد رأينا أن علم الفلك الأندلسي، مثل علم الفلك الإسلامي بعمامة، لم يكن بطلميوسياً على نحو صرف، وإنما أدخل تعديلات مهمة على بارامترات المجسطي وبماذجه. ومن الواضح أن هذا القول انطوى على قدر من النقد لبطلميوس بلع دروته

بظهور إصلاح المجسطي الذي كتبه قُبل منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي جابر بن أفلح. وتعتبر انتقادات جابر نظرية تماماً في طابعها؛ إذ تشير بشكل أساسي إلى اللاتساقات في المجسطي من مثل ترتيب بطلميوس للكواكب (القمر، عطارد، الزهرة، الشمس، المريخ، المشتري، وزحل) الذي يتضمن بالضرورة، كما يوضح جابر، صور عطارد، والزهرة أمام القرص الشمسي. ولأن هذا العبور لم يُشاهد^(١٤)، فقد استنتج جابر أن عطارد والزهرة يجب أن يدورا فوق الشمس وليس تحتها. وفي مناسبة أخرى، يتجه جابر إلى نقد بطلميوس مستخدماً شكوكه الرياضية. لقد افترض بطلميوس تصنيف الاختلاف المركزي للكواكب العلوية من دون أن يعطي برهاناً على ذلك، وحسب البارامترات الخاصة بها باستخدام عملية متكررة طويلة، كانت نقطة البداية فيها ثلاث مراقبات للتقابلات بين الكوكب والشمس المتوسطة. ولأن جابر اعتبر طريقة بطلميوس على أنها تتسم أيضاً بعيوب منهجية، فقد اقترح طريقة جديدة استخدم فيها زوجين اثنين من التقابلات وتجنب أخطاء بطلميوس، وحصل على نتائج صحيحة من ناحية رياضية. ولسوء الحظ، فإن الشروط التي تطلبها لهذين الزوجين من التقابلات كانت مما لا يمكن مراقبته في مدة زمنية قصيرة إلى حد لا يكفي لغير الأوج الكوكبي موقعه بشكل جوهري. وعلى ذلك، يبدو أن جابر كان رياضياً بارعاً، إلا أنه لم يكن يملك الكثير من الحس العملي^(١٥).

ومن ناحية أخرى، شهد القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي في الأندلس مولد مدرسة مهمة من العلامسة تشمل شخصيات كابن باجة وابن طفيل (قبل ٥٠٤هـ/ ١١١٠م - ٥٨١هـ/ ١١٨٥م) وابن رشد (٥٢٠هـ/ ١١٢٦م - ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) وموسى بن ميمون، اعتبرت النظام البطلميوسي للعالم على أنه مجرد أداة رياضية قادرة على حساب المواقع الكوكبية بدقة ولكنها عاجزة عن تمثيل البنية الفيزيائية (الطبيعية) للكون، وذلك لأنها من ناحية أساسية استخدمت خطوطاً ونقاطاً هندسية

(١٤) عن الملاحظات المعروفة حول الميود، انظر Bernard Raphael Goldstein, «Some Medieval Reports of Venus and Mercury Transits» in: Bernard Raphael Goldstein, *Theory and Observation in Ancient and Medieval Astronomy*, Variorum Reprint, CS 215 (London: Variorum Reprints, 1985), no. XV.

Lorch, «The Astronomy of Jābir Ibn Aflah» pp. 85-107; Noël M. Swerdlow, «Jābir (٦٥) Ibn Aflah's Interesting Method for Finding the Eccentricities and Direction of the Apoclyps of a Superior Planet» in: King and Saliba, eds., *From Deferent to Equant: A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval Near East in Honor of E. S. Kennedy*, pp. 501-512, and H. Hugomard-Roche, «La Théorie astronomique selon Jābir Ibn Aflah» in: *History of Oriental Astronomy*, IAU Colloquium, 91 (Cambridge, 1987), pp. 207-208.

بدلاً من كرات صلبة، ولأنها تعارضت مع فيزياء أرسطو. وقد حاول بطليموس نفسه أن يتعلم على أول هذه العيوب في فرضياته الكوكبية، وهو عمل تصور فيه وجود حلقات مصمتة بدلاً من الدوائر الرياضية وحاول أن يقدر حجم الكون^(٦٦) وهذه الفرضيات كانت بشكل واضح معروفة في الأندلس قبيل منتصف القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وذلك لأن القاسم بن المطرف في كتاب الهيئة يعطي قائمة مسافات الكواكب وحجومها مائلة لما ورد في عمل بطليموس^(٦٧).

ومع ذلك، ظلت فرضيات بطليموس الكوكبية على تعارض مع فيزياء أرسطو، ويحق مع أي نوع من الفيزياء كان معروفاً في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، ولذلك قام ابن باجة وابن طفيل وابن رشد بعدة محاولات لإقامة نظام كوني (كوزمولوجي) له القدرة الفيزيائية على البقاء. ولا تملك أية معرفة مفصلة تفصيلاً كافياً عن النتائج التي حصل عليها ابن باجة وابن طفيل، أما ابن رشد فقد اعترف بنفسه بإخفاق جهوده التام في هذا الاتجاه^(٦٨). ولا نجد إلا في كتاب في الهيئة لأبي إسحاق نور الدين (بن) البطروجي^(٦٩) (وهو أحد تلاميذ ابن طفيل) الذي ألف على الأرجح بين ٥٨١هـ/١١٨٥م و٥٨٨هـ/١١٩٢م ظهور نظام كوزمولوجي كامل.

Bernard Raphael Goldstein, «The Arabic Version of Ptolemy's Planetary Hypotheses», *Transactions of the American Philosophical Society* (N.S.), vol. 57, no. 4 (1967).

Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 8 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1967- (٦٧) 1982), vol. 6: *Astronomie*, p. 197.

Francis J. Carmody, «The Planetary Theory of Ibn Rushd», *Oriens*, vol. 10 (1952), (٦٨) pp. 556-586, and A. I. Sabra, «The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy: Averroes and al-Bīrūnī», in: Everett Mendelsohn, ed., *Transformation and Tradition in the Sciences: Essays in Honor of I. Bernard Cohen* (Cambridge [Cambridgehire]; New York: Cambridge University Press, 1984), pp. 133-153.

Nūr al-Dīn Abū Ishāq al-Bīrūnī: *On the Principles of Astronomy*, an edition of the (٦٩) Arabic and Hebrew versions with translation, analysis, and an Arabic-Hebrew-English glossary by Bernard R. Goldstein, *Yale Studies in the History of Science of Medicine*; 7, 2 vols (New Haven, CT: Yale University Press, 1971), and *De motibus celorum*, critical edition of the Latin translation of Michael Scot, edited by Francis J. Carmody (Berkeley, CA: University of California Press, 1952).

R. S. Avi-Yonah, «Ptolemy vs. al-Bīrūnī: A Study of Scientific Decision-Making in the Middle Ages», *Archives internationales d'histoire des sciences*, vol. 35 (1985), pp. 124-147.

ويتصور البطروجي، بما أتيج له من معرفة محدودة بالتوافر من كتب الفلك^(٧٠)، كوماً متماثل المتمركز على غرار ما دعا إليه يودوكسوس^(٧١)، ومستخدماً نماذج هندسية مستمدة في نهاية الأمر من الررقال، كما قد بين ذلك غولدشتاين، يريج لبطروجي موافق بطلميوس وأملاكه (دوائر) الثانوية إلى منطقة القطب الشمالي لكل كرة كوكبية، وبدلك أصبحت كواكبه محاطة على المسافة نفسها من مركز الأرض. لكن على الرغم من أن البطروجي يظهر براعة ما في تصوره لمآذجه، إلا أن نظامه ظل وصفاً عاماً، وفيه الكثير من العيوب واللاتساقات، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يشكل الأساس لحساب مجموعة من الجداول وعلى أية حال، فلأن اهتمامه الرئيسي انصب على بناء نظام كوزمولوجي متوافق مع المعطيات الفيزيائية، فمن المهم أن نقول كلمات قليلة عن أفكاره الفيزيائية والديناميكية بشكل رئيسي. لقد كان كل من ابن رشد والبطروجي مهتمين بمسألة تبرير كيف يمكن لمحرك أول منفرد أن ينقل الحركات في اتجاهين متعاكسين. الحركات اليومية من الشرق إلى الغرب (بسبب دوران الأرض) وحركات خط الطول من الغرب إلى الشرق. ولتفسير ذلك، استخدم البطروجي أفكاراً مأخوذة من الديناميكا الأفلاطونية الحديثة ولبس من الديناميك الأرسطية. فالدوران اليومي يستقل من المحرك الأول إلى الكرات الكوكبية، على الرغم من أن المحرك الأول منفصل عنها، وهذا النقل يُفسّر عن طريق الإشارة إلى بطرية «الدفع» في الأفلاطونية، الحديثة التي تنص مثلاً على أنه عندما يرمي رام سهماً فإنه يُحمل المقذوفة بقدر من القوة (الدفع) يسمح للسهم بالحركة حتى لو كان منفصلاً عن المحرك (الرامي والقوس). ويفقد السهم بالتدريج دفعه، ويتضمن ذلك إبطاء لحركته حتى يقف ويسقط إلى الأرض. وهذا الإبطاء يؤثر أيضاً في الكرات الكوكبية نتيجة لبعدها عن المحرك، ولهذا السبب بالذات نجد أن الكرة النجمية هي الأسرع يليها بترتيب تنازلي في السرعة كرات رحل، المشتري، المريخ، وهكذا حتى لقمر. أما حركات خط الطول من الغرب إلى الشرق للنجوم (مبادرة الاعتدالين) وللكواكب نُحلّل على أنها تأخير (تقصير) يماظر هذا النقصان في السرعة. فالتقصير (خط الطول) يكون لذلك أكبر ما يمكن للقمر وأقل ما يمكن لكرة النجوم الثابتة. ويضيف البطروجي إلى ذلك أن كل كرة كوكبية تحس برجة (شوق) لتقليد (أو التشبه ب) حركة الكرة التي تليها مباشرة وتحاول أن تبلغ كمال الحركة المنقولة إليها من المحرك الأول.

(٧٠) لمصادر التي يقتبس منها هي: الفجسطي، كتاب الررقال المفقود حول الاربعاج وكتاب جابر

الإصلاح وربما يكون قد اطلع على كتاب ثيون بعنوان *Commentary of the Almagest*

(٧١) انظر Edward Stewart Kennedy, in: *Speculum*, vol. 29 (1954), pp. 246-251, and his

note *Alpetragius's Astronomy in: Journal for the History of Astronomy*, vol. 4 (1973), pp. 134-

136.

وهذا الشوق (وهو فكرة من أفكار الأفلاطونية المحدثة) يعوّض عن التفسير، ويطابقه البطروجي مع الحركة الشاذة لكل كوكب في فلك تدويره (للدائرة الثابتة) والنتيجة، بناء على ذلك، هي ما سيتوقعه المرء: إحقاق تام في تفسير العالم الطبيعي يُعزى بشكل رئيسي إلى عدم كفاية الأفكار الفيزيائية المتوافرة. وعلى الرغم من ميل البطروجي لتريح الفلسفة، إلا أن علم الملك لا يصمد للمقارنة مع التطورات العظيمة للزرقلاني ومدرسته الذي بلغ بفضل علم الفلك في الأندلس أعلى مستوى له.

ولربما يكون من السابق لأوانه أن نحاول الوصول إلى نوع من الاستنتاجات من هذا المسح الموجز لتطور العلوم الدقيقة في الأندلس. وعلى أية حال فأرد أن أذكر بأن معرفتنا لهذا الموضوع قد تغيرت تغيراً بالغا في السنوات العشرين الماضية. فحتى مدة قريبة نوعاً ما كان يشي علياً أن نقول إنه لم يكن ثمة ما يمكن تسميته بالرياضيات الأندلسية، ولكن، استناداً إلى الأبحاث التي تمت حول الملك المؤمن وبين معاد «جبال»، فإن هذا القول لم يعد قولاً صائباً. ويظهر ابن معاذ أصيلاً في دراساته لمفهوم النسبة عند إقليدس؛ ولو بدا أن أبحاثه في علم المثلثات استمدت بشكل أساسي من تمثيل سليم للمصادر الشرقية التي لم تكن معروفة إلى حد كبير في بلدان المغرب الإسلامي، فإن جهده في هذا المجال، على الرغم من ذلك، كان على الأرجح مهماً للعناية بتطوير هذا الموضوع في المغرب وفي أوروبا اللاتينية. وأما بالنسبة إلى المؤمن، فإن الوقت ما يزال مبكراً للحكم عليه، بيد أن أبحاث هوفنديك تشير بوضوح إلى أصالته. وعلى أية حال، فهاتان الشخصيتان شاذتان، وذلك أن الرياضيات الأندلسية لا يبدو أنها قد اكتسبت الأهمية والاستمرارية (الخاصة) اللتين كانتا لشيئتها الشرقية. وإذا كان علينا بالعمل أن نغير من مواقفنا في المستقبل، فإن ذلك سيستلزم على الأرجح اكتشاف مخطوطات جديدة مثل استكمال المؤمن.

ويختلف الوضع تماماً عندما مأخذ في الاعتبار تاريخ الملك في الأندلس. ولمس هذا اتصالاً واضحاً في الدراسات الملكية من القرن الرابع الهجري/العشر الميلادي وحتى القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي على الأقل، وسجد أيضاً شخصية رئيسية. الملكي الطليطلي المشهور الزرقلاني الذي تسيطر أفكاره الملكية ومساكنه البحثية على تطور الموضوع لمدة تزيد على قرون ثلاثة سواء في الأندلس أو في المغرب. وحتى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي ظل الأندلس فرعاً للمشرق الإسلامي في علم الملك. وأما حقيقة أن التقليد الهندي في سدهند الحراردي كان ذا تأثير قوي في وقت أصبح فيه المشرق مُبطلاً، فإنها لم تعمل إلا القليل لرفع شهرة البلد في هذا المجال. ولكن وصول الزرقلاني غير من الوضع تماماً، من ناحية أنه أسهم في تطوير نوع جديد من الملك الأندلسي يتميز بمزيج غريب من العناصر الهندية (السدهندي)، والعناصر اليونانية (بطلميوس) والعناصر الإسلامية (البتياني)، فأصاب إليها عدداً من الأفكار الجديدة (الارتعاش، حركة الأوج الشمسي،

السمودج الشمسي باختلاف مركزي متغير، وتصحيح النموذج القمري البطلميوسي) التي كان لها تأثير كبير للغاية في كل من المغرب وأوروبا اللاتينية وأحياناً حتى في المشرق. وإلى جانب ذلك يجب أن نضيف تصميم أجهزة حساية جديدة (الأكوتروم والأسطرلاب الكوني) واسترداد التقاويم الدائمة وظهور كوزمولوجيا جديدة تحاول بناء نظام فلكي جديد متوافق مع نوع من العيزياء كان نتيجة مزيج غريب من العناصر الأرسطية والعناصر الأفلطونية للحدث. إن الصورة في مجملها تبدو أصيلة على نحو ربيع داخل الإطار العام لعلم الفلك الإسلامي.

المراجع

- Comes, Merce, Honorino Mielgo and Julio Samsó (eds.). *«Ochava Espera» y «Astrofísica»: Textos y estudios sobre las fuentes árabes de la Astronomía de Alfonso X*. Barcelona. Universidad de Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia Árabe, 1990.
- Comes, Merce, Roser Puig and Julio Samsó (eds.). *De Astronomia Alphonsi Regis*. Barcelona. Universidad de Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia Árabe, 1987.
- Kennedy, Edward Stewart. *A Survey of Islamic Astronomical Tables*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1956. (Transactions of the American Philosophical Society, new ser., v 46, pt. 2)
- [et al.]. *Studies in the Islamic Exact Sciences*. Beirut. American University of Beirut, *1983.
- King, David A. *Islamic Astronomical Instruments*. London. Variorum Reprints, 1986.
- Millás y Vallicrosa, José María. *Estudios sobre Azarquiel*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel Asín», Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1943-1950.
- . *Estudios sobre historia de la ciencia española*. Barcelona, 1949.
- . *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española*. Barcelona. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960.
- Samsó, Julio. *Las ciencias de los Antiguos en al-Andalus*. Madrid. Editorial MAPFRE, *1992. (Colecciones MAPFRE; 1492)
- Vernet Gines, Juan. *La Ciencia en al-Andalus*. Sevilla. Editoriales Andaluzas Unidas, [1986?]. (Biblioteca de Cultura Andaluza. Ciencia)

- *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona. Anel, 1978.
(Anel historia; 14)
French translation: *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne* Paris, 1985.
German translation: *Die Spanische-Arabishe Kultur im Orient und Okzident* Zurich; Munich, 1984.
- *De 'Abd al-Rahmān I a Isabel II: Recopilación de estudios dispersos sobre historia de la ciencia y de la cultura española ofrecida al autor por sus discípulos con ocasión de su LVX aniversario*. Barcelona. Instituto «Millás Vallicrosas» de Historia de la Ciencia Árabe, Universidad de Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1989.
- *Estudios sobre historia de la ciencia medieval*. Barcelona. Universidad, Facultad de Filología, Bellaterra. Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 1979.
- (ed.). *Estudios sobre historia de la ciencia árabe*. Barcelona. Instituto de Filología, Institución «Milá y Fontanals», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980.
- *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*. Barcelona. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Barcelona, 1981.
- *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X*. Barcelona. Instituto de Filología, Institución «Milá y Fontanals», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.

التكنولوجيا الهيدروليّة في الاندلس

توماس ف. غليك (*)

مقدمة

هل الرّغم من أن الملاحظات التالية تتعلّق - في المقام الأوّل - بالتقنيّات الهيدروليّة، ولا سيّما تلك المتّصلة بأنظمة الريّ، والريّاعة المروية وتلك «التكنولوجيا» التي تشتمل على العناصر المؤسّسية والآليّة سواء بسواء، إلا أنّها كذلك موجهة نحو قضايا أوسع نطاقاً من مكانة التكنولوجيا داخل الثقافة الاسلاميّة وفي التاريخ الرسمي لتلك الثقافة.

أولاً: زراعة الريّ و«الثورة الخضراء» عند العرب

مع أنّ الرّومان استخدموا الريّ في إسبانيا، إلا أنّ الرّعاية الجادّة (البعل) كانت أساس الرّعاية عند الرّومان، وكان التّزويد الاصطناعيّ للماء تكميليّاً. إنّ أعمال الرّومان الهيدروليّة المعنّمة (التي أعجب بها العرب بعد ذلك لكونها معالم لبراهمة هندسيّة بلقديما (الأوّل)) مثل قناة شقوبية (Segovia)، كانت قد صمّمت لتزويد الناس بمياه الشرب فقط، وليس لمعايير الرّعاية، على الرّغم من أنّ سدوداً محدّدة للماء في إكسترامادورا (Extremadura) ربّما تكون في الواقع قد حرّست الماء للاستعمال الرّاعي. على أيّ حال، فإنّ المسلمين لا بدّ أنّهم وجدوا أنّ كثيراً من مشاتّ الريّ القديمة قد دفن تحت سطح التربة. ومن ذلك، من عبر شك، أراضي

(*) توماس ف. غليك (Thomas F. Glick) أستاذ التاريخ والجغرافيا في جامعة بوسطن اعتمد بالكتابة على انتشار الثقافة الإسلامية في إسبانيا المسيحية.

قام بترجمة هذا الفصل صلاح جرار، وراجعها محمّد غصيب.

الرّي (huerta) السلنسية (Valencian) التي تعرّضت إلى كارثة بشرية في أعقاب الاضطراب السياسي الذي وقع في القرن الثالث الميلادي.

لذلك فإن السكّان المسلمين الذين استوطنوا تلك المناطق، سواء أكانوا عرباً أم بربراً، قد اقتسروا أو وسّعوا استخدام القنوات الموجودة من قبل، أو أسهم ركبوها من جديد، متخذين من جهودهم أساساً لتطبيقات اكتسبوها من الشرق الأدنى أو شمال إفريقيا لكن الظروف التي نشأت فيها زراعة الرّي كانت خاصة بظروف الفتح العربي والواقع الذي فرضه. وقد أتاح فتوحات القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي حركة هجرة ضخمة للمحصولات الزراعية من الشرق إلى الغرب، وبخاصة تلك التي تنمو في الهند تحت ظروف الرياح الموسمية والتي لا يمكن أن تنمو من دون ري في عالم حوض البحر الأبيض المتوسط الذي يتصف بجفاف الصيف. ومن أبرز هذه المحصولات، حنّث أهميتها الاقتصادية، الأرز وقصب السكر والفراخ كالبرتقال والليمون والموز والبطيخ^(١). ولهذا فإننا نواجه انتشاراً لمركب غني يشتمل على المحاصيل مروية، غالباً من أصل هندي؛ وتعاليم المعرفة الزراعية والفلاحة الهندية الخاصة بكيفية زراعة المحاصيل؛ والمعرفة النظرية والتطبيقية للرّي المطلوبة لاستنباتها في حوض البحر المتوسط. وكان ميدان الرّي الخاص بالزراعة الجديدة نفسه مزيجاً مركباً من التكنولوجيا (في شكل الملحقات الهيدروليّة المطلوبة لتحويل المياه أو توصيلها أو صنعها لغايات الرّي)، والمؤسسات (اتخاذ الترتيبات الضرورية لتوزيع المياه بين فئات المزارعين، بما في ذلك مفاهيم الحقوق المائية ومبادئ تحديد الحصص ونظم المقاييس وآليات الإدارة والقضاء في النزاعات والمراقبة الاجتماعية لتقسيم المياه)، إن الأعراف والقواعد التشريعية التي تنظم بموجبها الزراعة الهيدروليّة لتشكل - وهذا ما أود أن أؤكد - تكنولوجيا بعد ذاتها، لأنه لولاها، لما أمكن تشغيل المنشآت الفيزيائية والآلية للرّي ووضعها موضع التنفيذ.

ثانياً: مصادر الدراسة عن الرّي في الأندلس

نظراً لندرة الوثائق الذي يتناول الهيدروليّات بصورة مباشرة، فإن دراسة الرّي لأندلسي تنطليّ مزيجاً من التقنيات وطرق التناول. إن بعض الملحقات الهيدروليّة - مثل لقنوات والتواوير، قد تمّ تناولها بالبحث في أطروحات تقنية؛ ولهذا فإن لديها بعض المعلومات حول كيفية تركيبها بالعمل. ومثل هذه الأوصاف يمكن تفحصها في

(١) انظر Andrew M. Watson: *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*

(Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983), and «The Arab Agricultural Revolution

and Its Diffusion, 700-1100», *Journal of Economic History*, vol. 34 (1974), pp 8-35

صوء الدلائل الأثرية والمعلومات الأنثروبولوجية الوصفية الحديثة التي يجب أن تعد مصدراً صحيحاً للمعلومات في صوء المحافظة على الممارسات الرّاعية ومقاومتها لتغيير في المجتمعات التقليدية. إن أسماء الأماكن تقدّم أيضاً دليلاً متمماً عن توزيع المنشآت الهيدروليّة، مثل السدود والقنوات؛ كما أنّها تقدّم بعض الدليل على تحديد تاريخها، كما هو الحال في المصطلحات العربيّة المنتشرة التي ما زالت تُطلق على التقنيات وأساليب الرّاعة في إسبانيا إلى الآن. أمّا في ما يتصل بمؤسسات توزيع المياه، فإنّ الوثائق العربيّة القليلة التي تسبق الغزو المسيحي والتي تمّ اكتشافها^(٢)، تكشف عن معلومات كافية تؤيد الدلائل الوثائقيّة الهائلة لأنظمة الري الإسلامي التي استمرّت إنان الحفّة المسيحيّة. وعلى العموم، فإنّه حيثما صادف المسيحيون أنظمة ريّ فعالة فإنه كان يؤمّر بأنّ يستمرّ تشغيلها تماماً كما كانت تشغل في أيّام العرب. وثمة نوعان من الوثائق أثبتا أنّهما غنيّان في تقديم معلومات حول النظم الإسلاميّة السابقة. الأول: كتب ديوان الخطط (سجلّ حصص العزاة من الأراضي المفتوحة، repartimiento) أو تقسيم الأراضي، التي تسجلّ التضاريس البشريّة للأندلس (مع أنّها بست من دون تشويه أو تحريف) كما وجدها للمسيحيون^(٣). ولثاني: سجلات الأملاك للأوقاف الذينيّة (الأحباس «habices»)، والوثائق المتصلة بها - الترجمات الإسبانيّة للسجلات العربيّة للأراضي في عرناطة - التي يمكن على أساسها إعادة بناء مؤسسات الريّ في عرناطة البصريّة، على الأقلّ جزئياً^(٤). وأخيراً، فإنّ الدراسة

(٢) انظر في ما يلي الهامش رقمي (٤) و(١٩) إن معظم الوثائق الخاصة بعزاة ما قبل الفتح ترجع إلى عرناطة بني نصر، وبالتالي فهي متأخرة.

(٣) انظر مثلاً سجلات الأراضي لمدينة بلنسية ومدينة مرسية M. D. Canos and R. Ferrer Navarro, *Repartiment de València*, 2 vols. (Saragossa, 1979); and *Repartimiento de Murcia*, edición preparado por Juan Torres Fouce, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, Textos, vol. 31 (Madrid, 1960).

أمّا بخصوص سجلات مبنورة موجودة بالصيغ اللاتينيّة والقطالانيّة والعربيّة. انظر

Angel Poveda, «Toponimia árabe-musulmana de Mayurqa», *Awraq*, vol. 3 (1980), pp. 75-101.

انظر أيضاً دراسات يوفيدا عن أسماء الأماكن المتعلّقة بالمياه في مبنورة «Augües» Angel Poveda, «Augües i corrents d'aigua a la toponimia de Mayurqa segons el Llibre del repartiment», *Bulleti de la Societat d'Onomàstica*, vol. 10 (1982).

(٤) حول قائمة كتب الأوقاف «Libros de Habices» في إدارة العموم حول أنظمة الريّ

الأندلسيّة، انظر: Juan Martínez Ruiz, «Terminología árabe del riego en el antiguo reino de Granada (siglos XV-XVII), según los libros de habices», paper presented at: *El Agua en zonas áridas: Arqueología e Historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de diciembre de 1989*, 2 vols. (Almería: Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación de Almería, [1989-]), vol. 2, pp. 143-165.

المقارنة بين أنظمة الري الإسلامي في الماضي والحاضر، في كل من سورية واليمن (هاتين المنطقتين من الشرق الإسلامي اللتين كان تأثيرهما بارزاً في الري الأندلسي) وفي شمال إفريقيا، من المتوقع أن تكشف عن مؤشرات مهمة عن الأصل الحضاري للري في الأندلس.

في السنوات العشر الماضية، أي في الثمانينات من القرن العشرين تصاممت مجموعة من الظروف المترامية لتحفز قيماً من دراسات تاريخية جديدة عن زراعة الري في إسبانيا، كثير منها تركز على العترة الإسلامية والإسهام الإسلامي^(٥). ومن هذه المخاوف، يمكن أن أذكر:

١ - نظام الحكم الذاتي (Régimen de autonomías) الذي حفز وفول عدداً كبيراً من دراسات ذات النوعية العالية عن التاريخ المحلي

٢ - تلاشي الإجماع القديم للقروضية الإسبانية، التي ركزت على زراعة الحبوب كأساس للزراعة.

٣ - انتعاش علم آثار العصور الوسطى الذي ولد عدداً كبيراً من المفرضات الجديدة عن التنظيم الاجتماعي في الأندلس، بما في ذلك بعض الأفكار المثيرة حول الزراعة الهيدروليكية^(٦).

وهنا سأقصر مناقشتي على دراسة أثرية واحدة، لأنها تبسط القوى والقيود - على حد سواء - لهذا الضرب من الدراسات. منذ مدة قصيرة بدأ كارل بوتزر (Karl Butzer) وجوان ماتيو (Joan Mateu) ومجموعة من علماء الآثار والمتخصصين بالقرون الوسطى يدرسون عدداً من المواقع المروية في إقليم قسطليون (Castellón) من أجل دراسة الأصل والأنماط الحضارية والتاريخية للري المتتابع في النظم الحديثة الرومانية والإسلامية والمسيحية. وكان من نتائج دراساتهم أن الفتح الإسلامي لم يغير بشكل

(٥) سطر Thomas F. Glück, «Historia del regadío y las técnicas hidráulicas en la España medieval y moderna: Bibliografía comentada», *Chronica Nova* (Granada) (in Press)

(٦) معظم النظريات المثيرة للاهتمام صدرت عن ميخيل بارثيلو ومجموعه. انظر

Miquel Barceló, «El Diseño de espacios irrigados en al-Andalus: Un enunciado de principios generales», paper presented at: *El Agua en zonas áridas: Arqueología e historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de diciembre de 1989*, vol. 1, pp. xii-xv, and Ramón Martí, «Hacia una arqueología hidráulica: la génesis del molino feudal en Cataluña», in: Miquel Barceló, Helena Kirchner and Joseph M. Llorca, *Arqueologia medieval en las afueras del «medievalismo»*, Crítica/Historia medieval (Barcelona: Editorial Crítica, 1988), pp. 65-194

جذرتي المدى الذي كان متيسراً للمحاصيل والتكنولوجيا؛ وأنه، بسبب تهجير السكان وسط ترك الزراعة في أزمات الحكم الإمبراطوري المتأخرة، «فإن العصر الإسلامي ذا التكثيف وتجدد والإنتاجية للمحسنة يكتسب شهرة غير مستحقة بسبب هذا الانحدار المأساوي في المطلق»^(٧).

إن استنتاجاً كهذا (عن الشهرة «غير المستحقة») يُقدّم لنا حكماً تقييمياً يشوّه معنى التميّز الثقافي، ويتطلب استطراداً تاريخياً موجزاً.

فقد اعتقد الإسبان المتخصصون بالدراسات العربية ودراسات القرون الوسطى، من جيل ميغيل أسين بالاثيوس (Miguel Asín Palacios) وكلوديو سانشيز ألبرنوز (Claudio Sánchez Albornoz)، بأن الفتح الإسلامي أضاف فقط بريقاً ثقافياً سطحياً لسكان البلاد الأصليين الذين استمروا في تحلّل سمات الشخصية والثقافة «الإسبانية». وهذا رأي «قومي إسباني» رُفِعَ إلى مرتبة العقائدية القومية تحت حكم فرانكو، الذي اعتنق تاريخ سانشيز ألبرنوز، الجمهوري المنفي، رغم أنه يشجب موقفه السياسي. هذا الرأي، الذي أسّسه «القومية الإسبانية» (pan-Hispanism)، يُعرف حالياً في لغة المؤرخين «بالاستمرارية» (continuum) وفي أعقاب أميريكو كاسترو (Américo Castro)، الذي اعتقد بأن ثمة منقطعاً ثقافياً اجتماعياً حاداً قد نجم عن الفتح العربي، ناقش كثير من المؤرخين من أبناء الجيل الحاضر، وكلّ الإسبان الأصغر سناً والمتخصصين بدراسة القرون الوسطى، بأن تناقض المؤلدين (أي التبادل الثقافي بينهم) كان كاملاً، وأن ثقافتهم يجب أن تُدعى «أندلسية»... تفضيلاً على بعض التسميات المضلّة المرتبة مثل «إسبانية/عربية» (Hispano-Arab). في أعقاب ما طرحه السيد أميريكو، فإننا نعتقد أن ما هو «إسباني» (Hispanic) لا يمكن أن يكون «عربياً»، والعكس بالعكس^(٨) لكن الهجوم الناحع على القومية الإسبانية قد أمرز نوعاً جديداً

Karl W. Butzer [et al.], «Irrigation Agroecosystems in Eastern Spain: Roman or (V) Islamic Origins?» *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 75 (1985), p. 482.

حيث يُعرف النظام الرراعي البيئي (agroecosystem) بأنه «نظام مجزأة» بسجاح من التكنولوجيا، ولاشياء للأثرة، والاستراتيجيات التنظيمية» (ص 179). وفي الرأي لليسوط هناك فإني أعتبر تكنولوجيا الري أنها تشمل كلاً من المحاصيل المزروعة بينها والاستراتيجيات الخاصة بإدارة النظام الهيدرولي.

(٨) لقد دأبت النشجيات الانثروبولوجية للتأخرة بين كاسترو وسانشيز ألبرنوز في Thomas F. Glick. «Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 11 (1969), pp. 136-154 (with Oriol Pi-Sunyer); «The Ethnic Systems of Premodern Spain», *Comparative Studies in Sociology*, vol. 1 (1978), pp. 157-171, and «Américo Castro. La Historia como antropología cultural», *Anthropos* (Barcelona), nos. 21-22 (January-February 1983), pp. 84-91.

من التصلب الذي يؤدي إلى العنول عن إعادة النظر في الاستمرارية المؤسسية بين
سانيا الرومانية وإسبانية الإسلامية؛ لأن أي إشارة إلى «البقايا الرومانية» سوف توصف
بالاستمرارية. وهذا يجعل جيلاً جليداً من علماء الآثار المختصين بالقرون الوسطى
معلقين دون استقرار على قرار حاسم لأنهم لا يملكون بنية نظرية قادرة على إعطاء
لدليل على أنظمة الري أو على القنطرة، للاستشهاد بالمثلث الأكثر مروراً في سياق
تعليلي قابل للتطبيق

ولهذا، فإن النتائج التي توصل إليها بوتزر يجب أن يحسب لها حساب. ومع
ذلك، يؤسسي أفعدي العكسة القائلة بأن العرب قد اكتسبوا (وربما البربر) شهرة غير
مستحقة، في إطار تهديد قاعدة الزراعة في شبه جزيرة الأندلس. فمثل هذا الرأي
ينطوي على غمضة إحياء الإشاعة القديمة القائلة بأن الحضارة العربية، بسبب عبقريتها
في التأليف بين العناصر الثقافية المتفرقة، كانت بطريقة أو بأخرى تنفرد إلى لأصالة؛
وكان التأليف بين العناصر ليس إنجازاً ثقافياً خلاقاً إن رأينا هو العكس تماماً؛
فالتشكيل بين الزراعة الهندية، والثقافات الهنودوية الرومانية والعارسية، والنظام
القانوني لتوزيع المياه الذي يتضمن عناصر من النماذج البدوية العربية والبربرية
ولتشريع الإسلامي والأعراف الرومانية السائدة في الريف (مريج معقد يحتاج إلى
التفكير) شكل صورة مختلفة تماماً عن أنظمة الري الرومانية المتقدمة سواء في مجال
استخدام المياه أو في أسس توزيعها، هذا فضلاً عن نوع الاقتصاد الذي يوحّد ذلك
كله.

وهي الرغم من التقيّد بهذه القضايا، إلا أننا نستطيع القول بأن ميزة دراسة
بوتزر أنها تزودنا بنموذج لدراسة مثل هذه النظم من خلال إخضاعها لتحليل.

إن النظام السائد على نطاق واسع في الأراضي الغربية قد أسسه المسلمون
وأقاموه على أنقاض شبكات الري الرومانية. كما أن نظام الميسو (ري القرى) الذي
يعتمد على مياه الينابيع ونظام الميكرو (الذي يعتمد على الصهاريج أو على لأحواض
والنواهير) نكّل منهما أصوله المختلفة.

إن شبكات الميسو (Meso) والميكرو (Micro) في الجبال المتجاورة لم تكن مرتبطة
موق إنشاءات الري التي كانت مقامة قبل العهد الإسلامي، بل إنها تشكل امتداداً مهماً
لري في بيئة جديدة، وبشكل خاص خلال النصف الثاني من عصر الانعاش
الاقتصادي (في القرنين الحادي عشر والثاني عشر)، ومن المحتمل أنها كانت من عمل
سكان البلاد الأصليين الذين تفرّض أجدادهم للتأثير الثقافي الإسلامي وصاروا
مسلمين يتكلمون العربية^(٩).

يُنَّ التعمُّب في البحث عن الأصول وتحليلها مع ما يوافقه من أحكام على الجواب الثقافية، يفسد النتائج المتميزة لهذه الدراسة (مع أنها تصف الزراعة في شرق إسبانيا فقط)^(١٠)

ثالثاً: أنظمة الري الكبيرة

يرودنا السهل الغربي الجنوبي لنهر الميخارس (Mijares) بأفصل شاهد أثري. كما أن القطاع الغربي الأقصى، القاحل في الوقت الحاضر، فيه بقايا عذّة قنوات رومانية. أما القطاع الأوسط فيُروى بقنوات أنشأها المستوطنون المسيحيون في السبعينيات من القرن الثالث عشر الميلادي. وأما الثلث الشرقي من السهل فهو غني بأسماء الأماكن العربية، وكان بؤرة الاستيطان الإسلامي؛ إذ وصف المؤرخ الإدريسي بأنه منطقة مزدهرة وكثيرة المياه^(١١) وعلى الرغم من أن بوتزر يعتقد أن أسماء المواقع الجغرافية العربية قد بالغت الدراسات في اعتبارها معالم ثقافية^(١٢)، إلا أن مثل هذه الدراسات تؤدي إلى نتائج لا تختلف كثيراً عن عملية المسح الأثري التي أجريت على منطقة بوريانا (Burriana)، أهم موطن غني بالمياه كان يقطعه المسلمون؛ فالأدلة المستمدة من أسماء الأماكن تؤدي إلى نتائج مماثلة.

أما في أقصى الجنوب، في منطقة لورقة (Lorca)، فيجد روبرت بوككنغتون (Robert Pocklington) أن ما نسبته ٦٨ بالمئة من القنوات يحمل أسماء يرجع تاريخها إلى ما قبل الفتح الإسلامي؛ بينما توجد تلك التي تحمل أسماء عربية على الحد الخارجي من المنطقة، وتمثل تمديدات بهاها المسلمون على نظام يعود إلى زمن سابق. من ناحية أخرى، فإن ما نسبته ٢٢ بالمئة فقط من القنوات في منطقة مرسية (Murcia) تحمل أسماء يعود تاريخها إلى ما قبل الفتح الإسلامي. وتشكل تلك القنوات التي تحمل أسماء عربية شبكة متماسكة؛ بينما تظهر تلك التي تحمل أسماء من قبل الفتح

(١٠) حول هذا الرأي انظر تعليقات. Miquel Barceló, «La Questió de l'hidraulisme andalusí», in: Miquel Barceló, Maria Antonia Carbonero and Ramon Martí, *Les Aigües cercades (Els canals de l'illa de Mallorca)* (Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Balearics, 1986), pp. 9-36.

(١١) Butzer [et al.], *Ibid.*, p. 487, and André Bazza et Pierre Guchard, «Irrigation et société dans l'Espagne orientale au Moyen Age» dans J. Metral et Paul Sanlaville, eds., *L'Homme et l'eau en Méditerranée et au Proche-Orient*, travaux de la maison de l'orient, no. 2 etc., 4 vols (Lyon: Maison de l'orient; Presses universitaires de Lyon, 1981-1987), p. 138.

Butzer [et al.], *Ibid.*, p. 480.

(١٢)

العربي مصطفاً متواتراً^(١٣). من ذلك نستنتج أنّ تكثيف نظام الري الذي بناه المسلمون عُقْبَ شبكة القنوات الأقلّ شأنًا بكثير التي صادفوها هناك. وفي هذه الحالات، فإنّ الشواهد والأدلة المتعلّقة بالآثار وأسماء المواقع الجغرافية تؤدّي إلى نتائج قابلة للمقارنة. فالمسلمون استنبأوا على رقعة من الأرض كانت تروى باعتدال (علماً بأنّ أراضي الري في لورقة أصغر بكثير من تلك في مرسية)، وأعادوا بناء أنظمة الري ووسّعوها؛ كما أنهم، إلى الحدّ الذي كان فيه المستوطنون العرب و/أو البربر جامعات قديمة، أعادوا تنظيم إحراوات التوزيع والإدارة وفقاً للقواعد القبلية (وهذه نقطة أساسية لم يشر إليها المؤرّفون السابقون المذكرون).

إنّ أراضي الري في مقاطعة بلنسية تمثل صورة مشابهة للصورة السابقة المذكورة. إذ ليس هناك صورة واضحة عن الحدّ الذي استخدم فيه الرومان أنظمة الري^(١٤). وعن الزعم من أنّ الحفريات الأثرية كشفت عن قصّذات للقنوات مبنية من السيراميك تحدّدت هويّتها بوضوح بأنّها رومانية، فالاستخدام المتواصل لأراضي الري منذ لقرن الرابع (الهجري)/العاشر الميلاديّ على الأقلّ، أدّى إلى طمس الآثار السابقة أو جعلها صعبة الوصول. ومن الجدير بالذكر أنّ من بين القنوات الرئيسية وفروعها، النصف تقريباً يحمل أسماء عربية، بما في ذلك قناة ميسلانا (Mislana) (مزل قطّاء) ومافارا (Favara) (هورة - وهي قبيلة من قبائل البربر) ورانسانيا (Rascanya) (وتعني

Robert Pocklington, «Acequias árabes y pre-árabes en Murcia y Lorca. Aportación (١٣) toponímica a la historia del regadío», paper presented at: *Xè Col·loqui General de la Societat d'Onomàstica: 1^{er} d'Onomàstica Valenciana* (Valencia, 1986), pp. 462-473.

وعلى الرغم من اعتقادي بأن أسماء المواقع الجغرافية لها قيمة أثرية، إلا أنني لا أظنّ أنّ دليلاً كهذا يسوّغ التعميمات تسادجة التي تصدّ دراسة بوكلمنتون المهمة. فهو يقول إنّ الماء كان يباع في لورقة بسبب الطبيعة «الرأسمالية» لمجتمع الروماني (القوطي العربي) (ص 468). وانظر أيضاً تمثيب بارثيلو عن هذه المقالة في Barceló, «La Questió de l'hidraulisme andalusí», p. 14.

(١٤) يُكرّز «معارضون للاستمرارية» (anti-continuists) وحمود الأنظمة الكبيرة في إسبانيا الرومانية والإسلامية على السواء. وهكذا، بالنسبة لرامون مارتي (Ramón Martí)، فإنّ الأنظمة الكبيرة الرومانية كما يراها بوثرر لم تكن موجودة على الإطلاق. انظر: Ramón Martí, «Oriente y occidente en las tradiciones hidráulicas medievales», paper presented at: *El Agua en zonas áridas Arqueología e historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de diciembre de 1989*, vol. 1, p. 434.

ببما يرى باتريس كريسبييه بأنه ليس هناك أنظمة كبيرة موثقة في الأندلس. Patrice Cressier, «Archéologie des structures hydrauliques en al-Andalus», paper presented at: *Ibid.*, pp. li-xcvi et lxxiii.

وحلاصة كرسبييه هذه متعمّرة، لأنّه، شأنه شأن غيتارد (Guchard) وبزانا (Bazzana)، يراهن على إثبات الطسعة القدية لكل أنظمة الري في الأندلس.

بالعربية «رأس القناة» وقيتانار (Faitanar) («خيط النهر»، وهي ترجمة عربية حرفية)، وبساتجر (Benatger) (نسبة إلى فتح من قبيلة) وقناة الجيروس (Algirós) (من الزروب، وتعني «القنوات»)، وهكذا دواليك^(١٥). لقد أثبتت الطبيعة لعربية لنظام الري الخاص بأراضي الري البلسية، استناداً إلى التشابه في ترتيبات التوزيع هناك مع تلك الموجودة على نهر مردى في غرطة دمشق. ففي كل حالة يُعتقد بأن ماء النهر يحمل ٢٤ وحدة من الماء (في دمشق تسمى تلك الوحدات قراريط، وهي بلسية فيلات) في كل مرحلة من مراحل انعطافه^(١٦). لقد تحدى غيشار (Guichard) تفسيري هذا على أساس افتراضه بأن منطقة الري كان يقطعها البربر بشكل خاص... على سبيل المثال قبيلة هواة التي كانت في فترة ما من الزمن تُروي أراضيها على امتداد قناة فائارا^(١٧). وانتقد آخرون فرضيته الخاصة باستيطان البربر (أنظر المناقشة أدناه). أما بالنسبة إلي، علّتي أرى أن الجدل في هذا الموضوع يؤدي إلى توضيح نقطة أولية تتعلق بأنظمة الري وانتشارها. فالعرب والبربر الذين قطعوا الأندلس لم يحضروا معهم القنوات أو السدود أو التواعير، بل أحضروا معهم الأفكار الخاصة بذلك فقط. لذا، فإنه عند تقييم التكنولوجيا الهيدروليكية في الأندلس، فإن المصدر المأذى المتعلق بالقنوات ليست له صلة بالموضوع. فأني شيء وجدته المسلمون دمجه في نظام اجتماعي وثقافي واقتصادي يختلف تماماً عما كان سائداً من قبل، وذلك وفقاً لقواعد سلوكية أحضروها معهم وحتى لو أن البربر تفوقوا على العرب إلى حد ما من الناحية العددية في منطقة الري في بلسية (الأمر الذي لا يمكن إثباته)، فإن وجود إنسان عربي واحد في تلك المنطقة يعرف نظام الري في بلاد الشام كان يكفي بأن يُدخل ذلك النظام إلى البلاد. فالافتراض بأن الأفكار والثقافات يمكن

(١٥) حول الأصل التاريخي لكلمتي Rascanya و Faitanar، انظر: Thomas F. Gluck, *Irrigation and Society in Medieval Valencia* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970), pp. 227-228.

كلمة «زروب» (وخطتها «زروب») تُعطي كلاً من اسم القناة (Algirós) والمصطلح الذي لقاة التصريف، «الزروب» (بالبلسية: azarbes بالفتالية).

(١٦) يُست السقاش حول هذا الموضوع في: المصدر نفسه، الفصل ١١. ونعم الدماغ هو في Thomas F. Gluck; *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), pp. 68-73, and «Las técnicas hidráulicas antes y después de la conquista,» in: *En Torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia* (Valencia, [n. d.]), vol. I, pp. 53-71.

Pierre Guichard, *Al-Andalus: Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente* (Barcelona: Barral, 1976), p. 305 and Bazzani et Guichard, «Irrigation et société dans l'Espagne orientale au Moyen Age,» pp. 122-125.

أن تنتشر فقط عن طريق الهجرة الجماعية لهو - بكل بساطة - افتراض سادح إن معنى الاصطلاح العام المُستخدَم في التعبير عن وُحَدَات قياس الماء في شرقي إسبانيا والمسمى فيلا (fila) (يُطلق عليه (hila) في بلنسية و(halo) في قشتالة) يستحقّ نوعاً من النقاش. فالكلمة تعني «خِيط». ونعرفه من خلال أسماء الأماكن، مثل فيتادار أو الفيتمي^(١٨)، ومن خلال التوثيق^(١٩)، أن (fila) هي ببساطة ترجمة بلغة الرومانس لكلمة خِيط. وكلمة (fila) في كل مكان تقريباً تعني وُحْدَة حساب في النظام الاثني عشري (أي أنها، تخيلاً، تعبر عن حصّة الفرد أو المجموعة أو البندة، من الماء، كحصّة من الكمية الإجمالية للماء في الجدول، أو هي جزء من الجدول، أو في مرحلة ما، من مراحل سيره. وكلّما كان لا بُدّ من قياسها، كما هي حالة سُخْغ في المياه، فإنّها كانت تُحوّل - كما يقتضي المنطق - إلى وُحَدَات زس (ساعات أو أيام من الماء). إنَّ سُخْوَغَ وُحَدَات القياس في النظام الاثني عشري من أجل الرّي في أرجاء العالم الإسلامي كافّة يجعل من كلمة (fila) أساساً الحجّة التي تبرهن الدّعمَةُ العربيّة على ترتيبات التوزيع، جنباً إلى جنب مع الاصطلاحات لدورة الرّي مثل «tanda» (المجهولة المصدر؛ لكن يُعتَقَد أنّها من أصل عربي في بلنسية، و«dulal» (من دولة، التي تُعتبر مصطلحاً عاماً تقريباً لكلمة «دورة» في اليمن وسلسلة الواحات انضحراوية)، وكلمة (ador) (المشتقة من «دور» dawr)، وهلم جرا. أمّا في القنوت فكان الماء يُقسّم إلى أقسام تامة بواسطة مشآت ماديّة تُدعى القواسم (partidor) في اللهجة القطلانيّة وفي القشتاليّة؛ لكن يوجد إلى جانب ذلك عدد من الكلمات المرادفة العربيّة الأصل في الأنظمة التي سادت بعد الاحتلال المسيحي، مثل (almatzem) من كلمة «مقسّم» (maqsam) في غانديا (Gandia)، وكلمة شتار (sistar) من «شطار» في منطقة «Vall de Segó»، وكلاهما من كلمات عربيّة تعني «يُقسّم»^(٢٠).

وأما من الشّحويل، الذي هو بناء يشأ عبر جدول ليحوّل ماء إلى قناة، فهو

(١٨) الميشتي، [ما خِيط الماء]، Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, p. 367, n. 54.

أو «حيطا الماء»، Carmen Barceló, *Toponimia árabe del País Valencia. Alquerías y castells* (Valencia, ١٩٨٣).

(١٩) مثلاً وثيقة عربيّة من نوريس (Torres) بلنسية مؤرخة ١٢٢٢م، ونخاطة في محمفة ملوكيّة من

القرن السادس عشر انظر Glick, *Ibid.*, p. 227 and note (45).

(٢٠) لمعرفة لأصول العربيّة للمصطلحات التي تدل على موبات الرّي، انظر المصدر نفسه،

ص ٢٢١ (tanda, ador)، ص ٢٢٢ (almatzem, dula) وص ٢٢٣ (sistar) وحوّل كلمة «dulal»، انظر أيضاً Manuel Espinar Moreno, Thomas F. Glick and Juan Martínez Ruiz, «El Término árabe dawla "turno de riego", en una alquería de las tabas de Berja y Dahar Ambroz (Almería)», paper presented at: *El Agua en zonas áridas. Arqueología e historia: Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de diciembre de 1989*, vol. I, pp. 121-141.

وهي دراسة معتمدة حل كتب الأوقاف

تقنية عابئة عرفت في منطقة البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط القديمة، ولا يمكن أن يعزى إلى أصل ثقافي، على الرغم من أن الشهود المسيحيين في قصاب المحكم في القرن الرابع عشر الميلادي في بلنسية كانوا قادرين على تعريف تلك السدود التي بنيت قبل الاحتلال بواسطة النابيين منهم. لكن هيدروليت سدود، منحوس كان يفهمها لجميع، كما يوحي بذلك مترادف المعنى لكلمة (resclosa) لقطالاتية وكلمة «سد» العربية (التي أدت إلى الكلمة المعاصرة العربية الأصل (assut) في القطالاتية، و(azud) في القشتالية)، وكلاهما تشير إلى معنى الإغلاق أما الدولاب الحالي، الذي هو ناصورة مقسمة إلى أجزاء مستقلة تقوم برفع الماء من جدول وتمزغه في قناة مرتفعة، فهو يرتبط بكل من الأنظمة الكبيرة (مثلاً في مرسية) والأنظمة المتوسطة (كما في تيرويل (Teruel)). وفي الحالة الأولى، كان يُستخدم لدمج الأراضي ذات الارتفاع العالي في نظام مناطق الري الأوسع.

رابعاً: أنظمة الري المتوسطة

إن تلك الأنظمة التي قام بوتورر بدراستها في سلسلة جبال إسبادان (Sierra de Espadán) هي أنظمة صغيرة تماماً... قرى تروى عن طريق ينوع أو ينوعين مع حشد كثيف من الثقبات الهيدروليّة المقرونة إلى حد بعيد بالاستيطان العربي، والمشملة على الحقول المدرجة، وخزانات المياه، والشادوفات، والنواهير، ولقبس بواسطة الساعات المائية^(٢١). مثلاً، في قرية أمين (Abín)، تُخزن المياه التي تأتي من أحد الينابيع الدائمة الجريان في ثلاثة حرات، ثم تُوزع على الحقول الواقعة على كل ضفة حسب لدرر أسبوعياً. وفي قرية شوغر (Chóvar)، كان ثمة نظامان للري الأول يتألف من ينوع وحزانين للمياه وقنوات، كانت تروى نحواً من تسعة هكتارات. أما النظام الثاني فهو نظام واضح المعالم يروي حوالي خمسة هكتارات مع عين ماء يُخزن ماؤها في سد تخزين، ثم يُوزع في وحدات زمنية تُقاس بواسطة ساعة مائية. وهذا النظام الثاني كن يتطلب أن يرفع الماء إلى بعض الحقول؛ وهناك آثار شادوف وناصورة ما زالت باقية هناك. ومن هذا الدليل، فإن مجموعة بوتورر تستخلص بأن «تكنولوجيا الرعي والتخزين في سلسلة الجبال بشكل خاص، وفي مناطق الري الينسية بشكل عام، تكشف عن التمازج بين الجنود الإسلامية والكلاسيكية. إن تقديم دولاب المياه إمدار بواسطة الحيوانات يشير إلى كفاية أعظم، وكان لا بد من أن يسهل التكيف الإسلامي للزراعة في المناطق التي لم تكن مروية من قبل»^(٢٢).

Thomas F. Glick, «Medieval Irrigation Clocks», *Technology and Culture*, vol. 10 (٢١)

(1969), pp. 424-428

Butzer [et al.], «Irrigation Agroecosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic (٢٢)

Origins?» pp. 491-496.

إن نظاماً متوسطاً أكبر، في هذه الحالة، من تقديم عربي دون أدنى ريب، نجده في منطقة بني البوفار (Banyalbufar) في ميورقة (Mallorca) هذه المنطقة، التي تبلغ مساحتها مئتين هكتاراً، تروى بواسطة الماء من قناة ثم توزع المياه في خزانات أو صهاريج ذات نوعين: مكشوف (صهريج بالعربية، (safareny) في القطلانية)، ومغطى (جُب في العربية، و aljub في القطلانية)، ومن هذه الخزانات ولصهاريج تروى الحقول المدرجة في توبات اسبوعية؛ إذ تطوّق الحقول بمدرجات تسمى (marjades)؛ حيث تعني كلمة «marque» الجدار المساند. ويعتقد أن المصطلحات مشتقة من الكلمة العربية «مَعِجَل»، وأنها أدخلت جنباً إلى جنب مع المذخيرة المرافقة من الثقبات الهيدروليكية، من جنوبي الجزيرة العربية إبان حكم بني عانية في أواخر القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي^(٢٣).

إن إجراء التوزيع بالأدوار في منطقة بني البوفار يتوافق بشكل عام مع ما هو موجود في جنوبي الجزيرة العربية (أدوار سبعة أيام، بأيام تحسب من شروق الشمس إلى غروبها)، وذلك هل الرغم من أنه يشذ عنه أيضاً إلى حد ما. ففي اليمن يوزع الماء عادة للمزارعين الذين يرغبون في ربي حقولهم عن طريق وحدات رمنية تقاس بالساعات المائية أو أية أدوات أخرى يراقبها مسؤول رسمي؛ بينما في منطقة بني البوفار لا يوجد هتتمع ربي رسمي، وليس ثمة مسؤول يعين للإشراف على توزيع الأدوار، الذي يتم بالاتفاق ما بين المزارعين^(٢٤). وهذا إجراء نادر في شرقي إسبانيا؛ لكنه ليس مما لم يسمع به.

إن القناة، أو سرداب الترشيح (التفية)، تقنية فارسية نجدها منتشرة بشكل واسع في إسبانيا الإسلامية في أنظمة الري المتوسطة المستوى. وتوصف القنوات أحياناً بأب آبار عمودية؛ لكن سرداب الترشيح الصحيح إنما يبنى ليكشط سطح الماء ويكون مزوداً بمحاور عمودية لتزويد العاملين الذين يقومون بصيانة الأنفاق بالمنفذ والهواء. وفي الحقيقة، استخدم العرب تشكيلة من الثقبات ذات العلاقة لنقل المياه تحت سطح الأرض، خصوصاً في الأراضي الصعبة، التي لم تكن كلها تأسر المياه بالترشيح؛ كما أنهم بنوا سراديب ترشيح في أحواض الأنهار، التي لا تعد نضاريس أو طموعرابية عميرة للقنوات. وقد درس علماء الآثار مؤخراً القنوات في ميورقة

Maria Antonia Carbonero Gamundi, «Terrasses per al cultiu irrigat i distribució (٢٣) social de l'aigua a Banyalbufar (Mallorca)», *Documents d'Anàlisi Geogràfica* (Barcelona), vol. 4 (1983), pp. 32-68, et Jacqueline Frenon, *La Maîtrise de l'eau en Arabie du Sud antique*, mémoires de l'académie des inscriptions et belles-lettres, nouv. sér. t. 2 (Paris: Impr. nationale, 1977), pp. 21-34.

Carbonero Gamundi, *Ibid.*, p. 60.

(٢٤)

وكريستتي (Crevillente) [في بلنسية]^(٢٥)؛ وسراذيب أحواض الأهر (أو cumbas) عند حوض نهر أندرش (Andarax) (في ألمرية Almería)، التي هي أنصهر من القنوات الاعتيادية، وليس لها آبار تنقيس، والتي لا تُعَدُّ اتفاقاً بل خندق مغطاة^(٢٦). وهي بلدة كوئنتينا (Cocentaina) توجد الكافونات (alcavons)، وهي أنفاق ذات آبار تنقيس؛ يكتسب الماء من نهر ألكوي (Alcoi) إلى قنوات الريّ دون جمع الماء بواسطة الترشيح

خامساً: أنظمة الريّ الصغيرة

إن تلك الأنظمة التي قام بوترر بدراستها كانت حقلولاً تقع فوق الأنظمة المتوسطة لمشاع، وتروى بواسطة الصهاريج^(٢٧). لكن أكثر أنماط نظام الريّ الصغير شيوعاً إلى حد بعيد كان مرزعة الأسرة الواحدة المروية بواسطة ناعورة تُشغّل بقدرة الحيوان. إنّ الدولاب الأكبر حجماً الذي يُديره التّيار، والذي يرفع الماء بواسطة إطار خارجي مجزأ بدلاً من سلسلة من الأوعية، يرفع كمّيات كبيرة من الماء وهو يمثل واحدة من سمات أنظمة الريّ الكبيرة أو المتوسطة حيث توجد على الجداول الدائمة الجريان أو لانهار أو، كما في مناطق الريّ التي هي مرسية، على قنوات الريّ الرئيسية^(٢٨). والدولاب الذي يديره التّيار يمكن تحويله إلى رصى عمودية تدور بالدفع السفلي بكل بساطة عن طريق وصله بمحور أفقي. وهكذا، فإنّ هاتين التقنيتين وثقت

(٢٥) انظر انجلد الذي اشترك عدة مؤلفين في وضعه Barceló, Carbonero and Martí, *Les Aigües cercades (Els canals de l'illa de Mallorca)*, and Miquel Barceló [et al.], «Arqueologia. La Font Antiga de Crevillente. Ensayo de descripción arqueológica», *Areas Revista de Ciencias Sociales* (Murcia), vol. 9 (1988), pp. 217-231.

(٢٦) Maryelis Bertrand et Patrice Cressier, «Irrigation et aménagement du terroir dans la vallée de l'Andarax (Almería): Les Roseaux anciens de Ragol», *Mélanges de la Casa de Valázquez*, vol. 21 (1985), pp. 122-123.

Manuel Gómez Cruz, «Las ordenanzas de riego de Almería año 1755», paper presented at *El Agua en zonas áridas. Arqueología e historia: Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería. 14-15-16 de diciembre de 1989*, vol. 2, pp. 1101-1126.

إن سرداب الذي يفرض يبرج الدورة (Fuente Redonda) كان له سقف معنود (دو قناطر)، تم تغييره في القرن الثامن عشر بأبه من إنشاء عربي (de fábrica árabe) (ص ١١٠٦).

Butzer [et al.], «Irrigation Agroecosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?» pp. 496-499

Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, p. 178.

(٢٨)

الصلة، والصانع الذي يستطيع أن يصنع الدولاب الذي يديره التيار يستطيع أن يصنع الرحى العمودية.

لكن الساعورة التي تعسنا هنا هي النوع الأصغر، الذي كان يدار في العصور الإسلامية المتوسطة بواسطة حمار صغير أو ثور. ومن بين الأندلسيين الذين كتبوا في علم الفلاحة، قدّم ابن العوام وأبو الخير كلاهما مواصفات عن بزل الآثار وعن بناء «التواعير»^(٣٠). ورغم وجود هذه التواعير في كل مكان، فإنها لم تدرس كثيراً^(٣١). وقد احتجت الآن عملياً من إسبانيا. لذلك، فإن مواقعها فقط هي التي يمكن أن تدرس من منظور علم الآثار والهندسة على حدّ سواء. وإن مسحاً أثرياً حديثاً في منطقة بيلكانياس (Villacañas) (في لامانشا (La Mancha)) - وهي منطقة تابعة لمملكة طليطلة الإسلامية، حيث كانت التواعير منتشرة بكثافة - يكشف عن كثير من آبار التواعير المروّدة بسلام أو أنفاق تؤدي إلى سطح الماء.

وهذه التقنية تتعلّق بتلك الخاصة بشقّ الأنفاق للقنوات. وفي الحقيقة، كما يوحي بذلك اسمها، كان أيضاً ثمة قناة في بيلكانياس^(٣٢). وفي مقالة حديثة، يرى روبرت بوكلفتون أنّ القناة كانت تُدعى أيضاً «التّقب» بالعربية الأندلسية. كما في عبارة «تقب البير»؛ وعلى هذا لأساس، فإنه يرى أنّ الأصل «التّاربغي» لاسم منطقة (Moncófar) هو «المقوبة» أي بئر مع سرداب... يعني قناة^(٣٣). وهذا يمكن أن يكون صحيحاً، ولكن الصحيح أيضاً أن الآبار كان يمكن أن تشق لها أنفاق ليس فقط أفقياً، كما في القنوات، بل عمودياً أيضاً. وكذلك في الحقيقة بشكل منحرف كما في سلم المَدْخَل للثّاعورة.

إنّ استخدام التواعير المُدارة بواسطة الحيوانات على نطاق واسع جعل من الممكن لزراعة العائلة أن تُنتج فائضاً للسوق. لذلك، فإنّ «ثورة التواعير» كانت مرتبطة بشكل

Lucie Bolens, «L'Eau et l'irrigation d'après les traités d'agronomie andalouse au (٢٩) Moyen Age (XI^{ème} - XII^{ème} siècles),» *Options méditerranéennes*, vol. 16 (décembre 1972), pp. 71-72.

Julio Caro Baroja, «Sobre la historia de la noria de...» *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 1 (1955), pp. 15-79, and Jorge Dias and Fernando Galhano, *Aparelhos de elevar a água de rega: Contribuição para o estudo do regadio em Portugal*, Portugal de pertu; 12, 2^a ed. (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986).

Francisco Garcia Martin and Thomas F. Glick, «Norias of La Mancha: A (٣١) نظر - Historical Reconnaissance in Villacañas, Spain,» (in Press).

Robert Pocklington, «Toponymes y sistemas de agua en Sharq al-Andalus,» in (٣٢) Miguel de Epalza, *Agua y poblamiento musulmán* (Benissa, 1988), p. 106.

أساسي مع التوسع في الاقتصادات الإقليمية التي تميز بها عصر الطوائف^(٣٣). وقد كشفت الحفريات مؤخراً في أولبة (Oliva) [عند مدينة بلنسية] عن موقع باعورة كان يستخدم بشكل متواصل منذ النصف الأول من القرن الرابع الهجري/العشر الميلادي وحتى منتصف القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي. وإن أكثر ما يبعث على الاهتمام بهذا الموقع أنه كان ينتج أكثر من خمسة آلاف قطعة من أواني الباعورة (التي تُعرف بالإسبانية باسم (arcaduz)، من العربية «قادوس»)... مما يبين أولاً: أنَّ التثقيب في القاعدة الذي أوصى به ابن العوام، كطريقة لمنع الانكسار الناتج عن اصطدام الوعاء بسطح الماء، كان قد عرف قبيل نهاية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي؛ وثانياً: أنَّ شكل هذه الأواني يذكّرنا بالطرز المتبع في بلاد الشام^(٣٤). ويمكنني أيضاً أن أصيب أنه في تلك المناطق في إسبانيا التي استخدمت فيها النواصير، فإن أواني الباعورة، التي كانت مطلوبة بأعداد ضخمة كقطع بديلة، كانت الأساس في صناعة المحار المحلية^(٣٥).

سادساً: الطواحين المائية

إن أصل الطواحين المائية غير معروف على وجه التحقيق؛ إلا أن طاحونة الحبوب الأفقية والشائعة (ذات المحور العمودي)، التي كانت تُعرف في الغرب بالطاحونة الاسكندنافية (النرويجية)، كانت أيضاً معروفة في الشرق منذ زمن مبكر^(٣٦). وللدلائل الوثائقية على وجود الطواحين في الأندلس ليست وفيرة.

Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages. Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*, pp. 74-76.

حول التوسع الزراعي في عصر الطوائف، انظر: الصلوات، ص ٧٦-٧٨. لاحظ أنه في مدينة لا مانشا (La Mancha)، وهي منطقة فيها تركيز كبير جداً من النواصير في العصور الحديثة، كان الرومان يقومون بالرعي من طريق تسليب الماء الناجم عن الجداول الدائمة أو المتقطعة. أما العرب فقد استبدلوا بهذا النظام كلياً نظاماً يعتمد على النواصير والآبار. انظر: Almudena Orejas Saco del Valle and F. Javier Sánchez Palencia, «Obras hidráulicas romanas y explotación del territorio en la provincia de Toledo», paper presented at: *El Agua en zonas áridas: Arqueología e historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de diciembre de 1989*, vol. 1, p. 59.

André Bazzana, Salvador Climent and Yves Montaner, *El Yacimiento medieval de «Les Jovades» - Oliva (Valencia)* (Gandia, 1987).

Thomas F. Glick, «Noria Pots in Spain», *Technology and Culture*, vol. 18 (1977), (٣٥) pp. 644-650.

(٣٦) يمكن أن تكون الطاحونة الأفقية قد انتشرت في وقت واحد إلى أوروبا الغربية والعالم الإسلامي

من الأصل المجهول نفسه، «ربما شمال الإمبراطورية الرومانية وشرقها». انظر: Lynn Townsend White.

إن سجلات الأراضي (Repartimientos) في القشتالية؛ (Repertiments) في القطلانية) التي دونت عناصر من تفاريس الأراضي الأندلسية في قطع الأرض التي سحت للمستوطنين المسيحيين، تظهر أن الأندلس كانت تحتوي على عدد وافر من طواحين سجل بلنسية يذكر أكثر من مئة طاحونة، خمس وثلاثون منها في المدينة نفسها (مناطق الري التابعة لها)، وتسع عشرة في شاطبة^(٣٧). وهذه كانت طواحين أفقية، كثير منها أكثر من حجر رحي واحد (وهذا دليل على وفرة الطاقة الهيدروليكية المتاحة في الأنهار وقنوات الري)؛ كما أن كثيراً منها كان مملوكاً لكبار المسؤولين (كالرئيس والقائد)؛ أيضاً، في شاطبة، هناك طاحونتان مسجلتان على أن ملكيتهما تعود إلى الدولة - «المقسم» (almaczen)^(٣٨). ويفترض أن جميع هذه الطواحين هي طواحين حبوب أفقية، أولاً لأنه لم يخصص هناك أي طواحين صاهية (التي كانت عمودية بشكل عام)؛ وثانياً، لأنه لم يكن في بلنسية أي موقع طواحين مرؤد ببركة ماء لإدارة دولاب الطواحين بالدفع العلوي، التي تحتاجها الطواحين العمودية. وهذا الأمر لا يستثني الطواحين العمودية التي تسير بالدفع السفلي، التي تنطوي على تكيف بسيط للدولاب الذي يُدار بالتيار؛ ولكن أيًا منها غير موثق بوضوح. فقد يكون من الممكن تبلي الطواحين الأفقية لأغراض صناعية بسيطة. ويذكر القزويني طاحونة أفقية في ميورقة كانت، في أوقات شيخ الماء، تُوصَل بدولاب ناعورة وتُسَل كطاحونة عمودية تُسير بالدفع العلوي وتُغذى بواسطة شلال^(٣٩).

وبالمثل، يوثق سجل الأراضي في جزيرة ميورقة ١٦٢ طاحونة؛ كما يُقدَّر ميغيل بارثيلو (Miquel Barceló) أنه كان قبيل الاسترداد المسيحي ٦٢٦ - ٦٢٧ هـ/ ١٢٢٩ م حوالي ١٩٧ طاحونة إجمالاً^(٤٠). وانسجاماً مع الموارد المائية الشحيحة في

Je, *Medieval Technology and Social Change* (Oxford: Clarendon Press, 1962), p. 81

(٣٧) مما يلفت النظر أن أيًا من طواحين مدينة شاطبة لم يكن طواحين ورقية، وهي التي كان يفترض دائماً أنها عمودية؛ لأن صناعة الورق المشهورة في شاطبة الإسلامية لم تكن فكرة انظر Robert Ignatius Burns, *Society and Documentation in Crusader Valencia*, *Diplomatarium of the Crusader Kingdom of Valencia*, 1 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985), p. 163

(٣٨) Carmea Barceló, «Toponymie tribale ou familiale et organisation de l'espace dans l'aire valencienne à l'époque musulmane», *Revue de l'occident méditerranéen et musulman*, vol. 40 (1985), pp. 32-36.

(٣٩) Zakariyā Ibn Muḥammad al-Qazwīnī, *Kosmographie*, edited by Wustenfeld, vol. 2, (٣٩) p. 381

(٤٠) Miquel Barceló, «Els Molins de Mayurqa», in: *Les Iles orientales d'al-Andalus i les seves relacions amb Sharg al-Andalus, Magrib i Europa cristiana (ss. VIII-XIII)*, edició a cura de Guillem Rosselló-Bordoy (Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Balearics, 1987), pp. 253-262.

الحريرة، فإن هذه الطواحين كانت صغيرة؛ كما أن عدداً قليلاً جداً منها كان له أكثر من حجر رحي واحد. وتقريباً ربع هذه الطواحين الأفقية كان يرود بالصدقة بواسطة قنوت. وكما في مدينة شاطبة، فإن «المحزن» كان يملك الطواحين، مثله مثل «الحسوس» (ثلاث طواحين) وشيخ مجهول الاسم. ويعتقد بارتيلو أن التمدد القبلي في السيطرة الجماعية على الماء حال دون تشكيل الميراث التي تحتكر الطواحين.

ويأتي دليل منم على الطواحين الأندلسية من أسماء الأماكن. فسجل الأراضي في بلنسية يذكر أماكن تحتوي على عناصر مثل (Raal) (Rahal) (Arreha) (Raha) ... الخ، المستمدة من الكلمة العربية «رحى» وجمعها «أرحاء»^(٤١). وعلى الرغم من بروز الطواحين ذات الأحجار المتعددة في سجلات أراضي بلنسية، فإن طواحين أبسط، ذات حجر واحد كانت على الأرجح الأكثر شيوعاً، وكانت كثيفة الانتشار عادةً حيثما كانت الطاقة الهيدرولية مركزة، سواء أكانت على مجاري مياه ملائمة أم بالقرب من منابع قنات الري. ومن الأمثلة على هذه الأمكنة فحصر الرحي (أو حقل الطواحين) قرب قرطبة^(٤٢).

خاتمة

في لا شك فيه أنه كان ثمة ترابط بين انتشار الطواحين وأنظمة الري. واستناداً إلى ميغيل بارتيلو، فإن الطواحين في الأندلس كانت استراتيجياً لدرجي وتابعة له؛ بخلاف الوضع في قطلونية الإقطاعية، حيث كان الطاحن غاية في حد ذاتها (كاستثمار إقطاعي) والري ما هو إلا منتج ثانوي^(٤٣). والتباين بين النظامين ههنا، كما يرى بارتيلو، علامة على نوعين مختلفين من التنظيم الاجتماعي الزراعي: النظام الإقطاعي الهرمي المسيحي، والنظام الإسلامي القلي القائم على المساواة. إن النموذج واحد، على الأقل كمرصية عملية، ويخدم في تأكيد مبدأ رئيسي في تاريخ التكنولوجيا: أعني

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٣ وبعض أسماء (Rahal) هذه، المستمدة بالاشتراك إلى (Real)، افترض أنها كانت أماكن سكنى للبلد، للأخوة من كلمة «رحل» (البيت الرحي) - «maison hors d'une ville» (انظر Reinhart Pieter Anne Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols., 2^{ème} ed (Leyde: E. J. Brill, 1927), vol. I, p. 516, et Miguel Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe de España*, 2^a ed. (Madrid: [Gráficas Verea], 1944), pp. 128-129.

(٤٢) Glück, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*, pp. 232-233.

(٤٣) هذه الأدوار جلية واضحة في التصاميم المائية لأنظمة القناة/الطاحونة (انظر Miquel Barceló, «La Arqueología extensiva y el estudio de la creación del espacio rural» in: Barceló, Kuchner and Lluís, *Arqueologia medieval en las afueras del «medievalismo»*, pp. 234-238

به الربط بين الأنظمة الاجتماعية والتقنيات. فالطواحين وقنوات الري، سوء بسوء، تقنيات شبه عالمية؛ ومع ذلك فإنها اكتسبت مدلولات اقتصادية واجتماعية وثقافية مختلفة حين تم تبنيها من قبل مجتمعات وثقافات جد مختلفة. إن التقنيات عبارة عن إبداعات بشرية يمكن، بمظهرها الميكانيكي، أن تحلل وتصف دون الرجوع إلى الثقافة المحيطة بها؛ لكن التكنولوجيات، أي التقنيات بصفاتها أنظمة معرفية، خاصة بمجتمعات وثقافات معينة. الأندلس تنصب على طرفي أوردوبا وآسيا، من ناحية جغرافية؛ وتمتد بين إسبانيا الرومانية وإسبانيا الحديثة، من ناحية تاريخية. إلا أن أنماط الانتشار والاختراع والابتكار التي يكشفها التاريخ وعلم الآثار يجب أن تفسر على أساس ما نعرفه من النظام الاجتماعي في المجتمع الأندلسي. ونظراً لأن المجتمع الأندلسي الزراعي لا يمكن معرفته إلا من خلال آثاره ومن خلال التحليل المقارن، فإن التقدم في دراسة تاريخه التكنولوجي يجب أن ينتظر جيلاً من الفرضيات المعنية بالبيئة الاجتماعية التي انتشرت هذه التقنيات ضمن إطارها.

المراجع

Books

- Asín Palacios, Miguel. *Contribución a la toponimia árabe de España*. 2ª ed. Madrid: [Gráficas Versal], 1944.
- Barceló, Carmen *Toponimia árabe del País Valencia Alqueries i castells*. Valencia, 1983.
- Barceló, Miquel. «La Arqueologia extensiva y el estudio de la creación del espacio rural.» in Miquel Barceló, Helena Kirchner and Joseph M. Lluo. *Arqueologia medieval en las afueras del «medievalismo»*. Barcelona: Editorial Crítica, *1988. (Crítica/Historia medieval)
- . «La Questió de l'hidraulisme andalusí.» in. Miquel Barceló, María Antonia Carbonero and Ramón Martí. *Les Aigües cercades (Els qanat's) de l'illa de Mallorca*. Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Balearics, 1986.
- . «Els Molins de Mayurqa.» in: *Les Illes orientals d'al-Andalus i les seves relacions amb Sharq al-Andalus, Magrib i Europa cristiana (ss. VIII-XIII)*, Edició a cura de Guillem Rossello-Bordoy. Palma de Mallorca. Institut d'Estudis Balearics, 1987.
- Bazzana, André et Pierre Guichard. «Irrigation et société dans l'Espagne orientale au Moyen Age.» dans: J. Metral et Paul Sanlaville (eds.).

L'Homme et l'eau en Méditerranée et au Proche-Orient. Lyon. Maison de l'orient; Presses universitaires de Lyon, 1981-1987. 4 vols. (Travaux de la maison de l'orient; no. 2 etc.)

Bazzana, André, Salvador Climent and Yves Montmessin. *El Yacimiento medieval de «Les Jovades» - Oliva (Valencia)*. Gandia, 1987

Burns, Robert Ignatius. *Society and Documentation in Crusader Valencia*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985. (Diplomatarium of the Crusader Kingdom of Valencia; 1)

Dias, Jorge and Fernando Galhano. *Aparelhos de elevar a agua de rega. Contribuicao para o estudo do regadio em Portugal*. 2^a ed. Lisboa: Publicacoes Dom Quixote, 1986. (Portugal de perto; 12)

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Supplément aux dictionnaires arabes* 2^{ème} éd. Leyde: E. J. Brill, 1927, 2 vols.

Glick, Thomas F. *Irrigation and Society in Medieval Valencia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.

———. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

———. «Las técnicas hidráulicas antes y después de la conquista.» in: *En Torno al 750 aniversario: Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia*. Valencia, [n. d.].

Guichard, Pierre. *Al-Andalus: Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*. Barcelona: Barral, 1976.

Martí, Ramón. «Hacia una arqueología hidráulica, la génesis del molino feudal en Cataluña» in: Miquel Barceló, Helena Kirchner and Joseph M. Lluero. *Arqueologia medieval en las afueras del «medievalismo»*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988. (Crítica/Historia medieval)

Pirenne, Jacqueline. *La Maîtrise de l'eau en Arabie du Sud antique*. Paris: Impr. nationale, 1977 (Mémoires de l'académie des inscriptions et belles-lettres; nouv. sér. t. 2)

Pocklington, Robert. «Toponimia y sistemas de agua en Sharq al Andalus.» in: Miguel de Epalza. *Agua y poblamiento musulmán*. Benissa, 1988

Repartimiento de Murcia. Edición preparada por Juan Torres Fontes. Madrid, 1960 (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, Textos; vol. 31)

Watson, Andrew M. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983.

White, Lynn Townsend (Jr.). *Medieval Technology and Social Change*. Oxford

Clarendon Press, 1962.

Periodicals

- Barceló, Carmen. «Toponymie tribale ou familiale et organisation de l'espace dans l'aire valencienne à l'époque musulmane.» *Revue de l'occident méditerranéen et musulman*: vol. 40, 1985.
- Barceló, Miquel [et al.]. «Arqueologia: La Font Antiga de Crevillent: Ensayo de descripción arqueológica.» *Areas Revista de Ciencias Sociales* (Murcia): vol. 9, 1988.
- Bertrand, Maryelle et Patrice Cressier. «Irrigation et aménagement du terroir dans la vallée de l'Andarax (Almería): Les Réseaux anciens de Ragol.» *Mélanges de la Casa de Valázquez*: vol. 21, 1985.
- Bolens, Lucie. «L'Eau et l'irrigation d'après les traités d'agronomie andalous au Moyen Age (XI^{ème} - XII^{ème} siècles).» *Options méditerranéennes*: vol. 16, décembre 1972.
- Butzer, Karl W. [et al.]. «Irrigation Agroecosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?» *Annales of the Association of American Geographers*: vol. 75, 1985.
- Carbonero Gamundi, Maria Antonia. «Terrasses per al cultiu irrigat i distribució social de l'aigua a Banyalbufar (Mallorca).» *Documents d'Anàlisi Geogràfica* (Barcelona): vol. 4, 1983.
- Caro Baroja, Julio. «Sobre la historia de la noria de tiro.» *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*: vol. 1, 1955.
- Glick, Thomas F. «Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 11, 1969.
- . «Américo Castro. La Historia como antropología cultural.» *Anthropos* (Barcelona): nos 21-22, January-February 1983.
- . «The Ethnic Systems of Premodern Spain.» *Comparative Studies in Sociology*: vol. 1, 1978.
- . «Historia del regadío y las técnicas hidráulicas en la España medieval y moderna: Bibliografía comentada.» *Chronica Nova* (Granada) in Press.
- . «Medieval Irrigation Clocks.» *Technology and Culture*: vol. 10, 1969.
- . «Noria Pots in Spain.» *Technology and Culture*: vol. 18, 1977.
- Poveda, Angel. «Aigües i corrents d'aigua a la toponímia de Mayurqa segons el *Llibre del repartiment*.» *Butlletí de la Societat d'Onomàstica*: vol. 10, 1982.
- . «Toponímia àrabe-musulmana de Mayurqa.» *Awraq*: vol. 3, 1980.
- Watson, Andrew M. «The Arab Agricultural Revolution and Its Diffusion,

Conferences

- Barcélo, Miquel. «El Diseño de espacios irrigados en al-Andalus. Un enunciado de principios generales.» Paper presented at: *El Agua en zonas áridas. Arqueología e historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de diciembre de 1989* Almería. Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación de Almería, [1989-]. 2 vols.
- Cressier, Patrice. «Archéologie des structures hydrauliques en al-Andalus.» Paper presented at: *El Agua en zonas áridas. Arqueología e historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de diciembre de 1989*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación de Almería, [1989-]. 2 vols.
- Gómez Cruz, Manuel. «Las ordenanzas de riego de Almería año 1755.» Paper presented at: *El Agua en zonas áridas. Arqueología e historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de diciembre de 1989*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación de Almería, [1989-]. 2 vols.
- Martí, Ramón. «Oriente y occidente en las tradiciones hidráulicas medievales.» Paper presented at: *El Agua en zonas áridas. Arqueología e historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de diciembre de 1989*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación de Almería, [1989-]. 2 vols.
- Martínez Ruiz, Juan. «Terminología árabe del riego en el antiguo reino de Granada (siglos XV-XVII), según los libros de habices.» Paper presented at: *El Agua en zonas áridas. Arqueología e historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de diciembre de 1989*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación de Almería, [1989-] 2 vols.
- Moreno, Manuel Espinar, Thomas F. Glick and Juan Martínez Ruiz. «El Término árabe *dawla* "turno de riego", en una alquería de las tabas de Berja y Dalias. Ambroz (Almería).» Paper presented at: *El Agua en zonas áridas. Arqueología e historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de diciembre de 1989* Almería. Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación de Almería, [1989-]. 2 vols.
- Pocklington, Robert. «Acequias árabes y pre-árabes en Murcia y Lorca. Aportación toponímica a la historia del regadío.» Paper presented at *Xè Colloqui General de la Societat d'Onomàstica.. 1^{er} d'Onomàstica Valenciana*. Valencia, 1986.
- Saco del Valle, Almudena Orejas and F. Javier Sánchez Palencia. «Obras

hidráulicas romanas y explotación del territorio en la provincia de Toledo.» Paper presented at: *El Agua en zonas áridas Arqueología e historia. Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de diciembre de 1989*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación de Almería, [1989-]. 2 vols.

الزراعة في إسبانيا المسلمة

إكسبيراثيون غارثيا سانشير(*)

مقدمة

إن أهمية الدور الذي تلعبه الزراعة في حياة الإنسان منذ أقدم العصور واضحة لا تقبل الجدل، وتعززها أمثلة لا حصر لها، نختار من بينها شهادة لعالم الفلاحة الغرناطي، الطغثري (عاش ما بين القرنين الخامس والسادس الهجريين/الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين)، يقول فيها: «والزراعة والغراسة التي بهما نؤام الحياة وقوت النفوس».

لقد أشرّ وصول العرب إلى شبه الجزيرة الأيبيرية بداية أعمق وأكبر تطور عرفته الزراعة في هذه البقعة التي كانت قد آلت إلى حالة من التخلف والكساد في السنين الأخيرة لحكم القوطيين الغربيين جراء اندلاع أزمة عامة أصابت جوانب الحياة كافة، عقب الأردهار الكبير الذي كانت المنطقة قد تمتعت به حل أيدي الرومان.

وعلى الرغم من ذلك، وجد المستوطنون الجند أرضاً شديدة الخصب كان المؤرخون والجهرافيون العرب قد تغفروا بها في كتاباتهم، ولم يمض سوى وقت قصير حتى طور أولئك الواعدون التقنيات الزراعية لابقهم من الهسبانيين الرومان والقوطيين الغربيين، مضعين بذلك إلى التراث الزراعي المحلي العميق الجذور معارف جديدة للزراعة التطبيقية في ميادين الأدوية والطب والنبات، معارف أحدث جمعها وتعليقها ثروة زراعية عظيمة في بلاد الأندلس.

اكتسب العرب تلك المعارف الزراعية بمختلف الطرق ومن شتى المصادر، أولها

(*) إكسبيراثيون غارثيا سانشير (Expinación García Sánchez). أستاذة في قسم التاريخ الإسلامي في جامعة مرطاة ويبحث في قسم اللغة العربية في المجلس الأعلى للبحوث العلمية في مدريد.
قام بترجمة هذا الفصل أكرم ذا التون.

وأكثرها أهمية المصادر الشرقية ذات الأصل الإغريقي - البيزنطي، وثانيها المصادر اللاتينية، وأخيراً من استيعاب وتمثّل للمعرفة المحلية بصورة كاملة، الأمر الذي شكّل مصدراً معرفياً عتملاً ذا أصول لاتينية - مستعربة، هذا بالإضافة إلى أنه يجب عدم إغفال المعلومات المستقاة من الفلاحة النبطية (*Nabataean Agriculture*)، فيما بعد وهو أول أثر عربي مهم في ميدان الزراعة، وكان يعدّ آنذاك انعكاساً لثراث حضارة ما بين النهرين.

أولاً: المدرسة الزراعية الأندلسية

يعدّ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي مطلع الفترة التي بدأ علماء الأندلس فيها بتقديم إحصاءات علمية أصيلة، بعد أن تجاوزوا المعرفة الشرقية العباسية إلى جانب السرعة الاستقلالية الجديدة التي أظهرتها كبار الشخصيات إزاء ثقافة المشرق وعلومه، تضافرت في الأندلس آنذاك مجموعة من العوامل والظروف لتشكل نواة ما يسمى بـ «المدرسة الزراعية الأندلسية» التي أصابت أوج ازدهارها إبان القرنين التاليين، الخامس والسادس الهجريين/ الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين.

كان هداء الإمبراطور البيزنطي قسطنطين السابع بوردفيريوجينثوس نسخة من كتاب ديوسقوريدس الموسوم «*Materia Medica*» إلى عبد الرحمن الثالث أحد أكثر العوامل تحفيزاً للتطور في علمي الأدوية والنبات، وبالتالي، في علم الزراعة والفلاحة^(١).

بيد أن الحدث الحاسم في ولادة هذه المدرسة الأندلسية كان بلا ريب ظهور تقويم قرطبة (*Calendario de Córdoba*) لعريب بن سعيد^(٢)، ففي هذا الكتاب المهدى إلى الحكم الثاني، تشير المواد الزراعية للفرجة عموماً في ختام كل شهر من شهور السنة، إلى زراعة الأشجار والجنانة والبستنة، وعلاوة على ذلك، ثمة أحداث تدل على احتمال تأليف ابن سعيد لرسالة في الزراعة يمكن أنها تصممت كل بيانات علم الزراعة التي أدرجها المؤلف لاحقاً في تقويم قرطبة، فإذا صححت هذه الفطرية فإن الرسالة المعنية، التي لم تصل إلينا، ستكون أول ما كتب في الزراعة الأندلسية^(٣).

(١) حول ذلك، انظر Juan Vernet Gines, *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Ariel Historia, 14 (Barcelona: Ariel, 1978), pp. 69-72.

(٢) 'Arīb Ibn Sa'īd al-Kātib al-Qurṭubī, *Le Calendrier de Cordoue de l'année 961*, publié par Reinhart Pieter Anne Duzy, édité et traduit par Charles Pellat (Leyde: E. J. Brill, 1961).

(٣) حول هذا الموضوع انظر: A. C. López, «Vida y obra del famoso polígrafo cordobés del siglo X, 'Arīb Ibn Sa'īd» *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus*, vol. I (1990), esp. pp. 338-340.

أما الرسالة الثانية في هذا الميدان، فمختصر كتاب الفلاحة، فتنسب إلى شخصية مرموقة ثابتة، معاصرة لأبن سعيد، هي شخصية أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوي، طبيب البلاط أيام الحكم الثاني والمتصور الذي عرفته المصوِّص اللاتينية القروسطية باسم (Abulcasis)، فعلى الرغم من أن المصادر العربية لا تشير إلى هذا العمل إلا أنه ليس من المستغرب أن الزهراوي، كسواه من الحكماء، كان ميلاً إلى الموضوعات الزراعية بسبب الترابط بين العلوم المختلفة التي اهتم بها أولئك العلماء وهي علوم يمكن أن نسميها اليوم بالعلوم الطبيعية. وعلى أية حال، هناك آراء لا تعورها، حجة تنحو إلى عد الزهراوي مؤسساً للمدرسة الزراعية الأندلسية^(١) جهراء الدور الذي لعبه، بصورة غير مباشرة أحياناً، كأستاذ مؤكد لمؤلفين لاحقين.

ونجد في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي نصاً آخر في علم الزراعة تم نشره مؤخراً^(٢) من دون تسمية مؤلفه، على الرغم من أن كل البيانات المتوفرة تشير على ما يبدو إلى كاتب مغمور هو ابن الجواد. وتنحصر مادة العمل المذكور، الموزعة على عشرة فصول، في ثلاثة من ميادين علم الزراعة هي زراعة الأشجار والبستنة والجنانة، ولا ريب أن الفصل الأكثر بحثاً على الاهتمام هو الفصل الخامس، إذ يتوفر على وصفات مهمة لزراعة نباتات الزيت الأساسية المعروفة في الأندلس آنذاك، وهو يكمل لذلك المعلومات التي احتواها تقويم قرطبة.

وثمة عامل آخر ذو أهمية بالغة ينبغي أخذه في الاعتبار لدى التعرض للازدهار الكبير الذي شهدته الأندلس في الفترة اللاحقة، هو ظهور الحدائق النباتية أو الحدائق التجريبية التي جرى العمل فيها على أفلية نباتات جديدة أو حل تحسين أنواع نباتات معروفة أخرى في تربة شبه الجزيرة الأيبيرية بواسطة البذور والجذور والفسائل التي جلبت إلى الأندلس من بقاع نائية في الشرق الأدنى. وكان من المعتاد أن يجمع البستانيون في أسفارهم نباتات غريبة كي يجروا عليها اختباراتهم وتجاربهم في وقت لاحق.

كانت الرصافة^(٣) أول ما عرف في هذا المضمار، وهي نوع من ضياع

(١) نوقشت هذه المسألة في "Panorama de la ciencia andalusí en el siglo XI," paper presented at: *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica* (1978) (Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981), pp. 135-163.

A. C. López, *Kitāb fi tarīq amqas al-ghāsa wa'l-maḡrāba: Un trazado agrícola* (٥) andalusí anónimo (Granada, 1990).

(٦) حول هذا البستان، انظر Julio Samsó, «Jon Hishām al-Lajmī y el primer jardín botánico en al-Andalus», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, vol. 21 (1981-1982), pp. 135-141.

الاستحمام، وكان الأمير الأموي عبد الرحمن الأول قد أمر بتشييدها قرب مدينة قرطبة. وتقدم لنا المصادر العربية تقريراً رائعاً عن بناء هذه المنية ونشاطها الزراعي، مع التركيز على إدخال النباتات الجديدة التي انتشرت في بلاد الأندلس وعمت فيها في ما بعد^(٧) ولا بد أن مدينة الزهراء، عاصمة الخليفة عبد الرحمن الثالث، قد عرفت نشاطاً زراعياً مماثلاً، على الرغم من شح البيانات التي تتوفر عليها المصادر لعربية هذا الخصوص. وعلى أية حال، تسمح لنا دراسة بعض النصوص للمعاصرة المحتوية على معلومات نباتية وزراعية وافرة بتشكيل صورة عامة لطبيعة تلك الصياع ومحتوياتها^(٨).

عقب تفسخ الخلافة ونشوء ممالك الطوائف، لم يتأخر الحكام الحدد في تقليد عادات الخلفاء الملوعين، فكثرت تلك الحدائق «التجريبية» في كل قصر من قصور الحكم الجديدة، كالصمادحية في مدينة ألمرية، وبستان الناهور (Huerta de la Nona) أو بستان ملك في طليطلة، وكذلك تلك الأخرى المعروفة أيضاً ببستان الملك أو حديقة السلطان المعتمد في إشبيلية، وكان لكل واحد من تلك البساتين عالم في الفلاحة يشرف عليها.

بذكر العنري، المؤرخ والجغرافي المعاصر لذلك الوقت من مدينة ألمرية (ت ٤٧٧هـ/ ١٠٨٥م)، بخصوص الصمادحية التفاصيل التالية:

«وينى [الاعتصم بالله] بخارج مدينة ألمرية بستاناً وقصوراً منقطة، لبيان غريبة الصناعة وجلب إليها من جميع الثمار الغريبة وغيرها، ففيها من كل شيء غريب مثل أنواع الموز المختلفة وقصب السكر وأنواع سائر الثمرات مما لا يقدر على حسنها»^(٩).

وقد استمر هذا التقليد بعد ذلك على مدى تاريخ الأندلس ليعطينا حديقة البحيرة في إشبيلية في عهد الموحدين أو جنة العريف في غرناطة في الفترة النصرية^(١٠).

(٧) يذكر لك المؤرخ القرطبي، مقلداً عن ابن حيان، أوصاف هذه الرصافة وأنشطتها في كتاب

أبو العباس أحمد بن محمد القرطبي، نفع الطيب من فطن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، ج ٨ (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٤٦٦ - ٤٦٧.

(٨) انظر J. B. Hernández Bermejo, «Aproximación al estudio de las especies botánicas originariamente existentes en los jardines de Madinat al-Zahra', Cuadernos de Madinat al-Zahra', vol. 1 (1987), pp. 61-81.

(٩) أحمد بن حنبل بن أسد العنري [ابن الدلاي]، توصيف الأخيار وتوزيع الآثار، تحقيق عبد العزيز لأهواي (مدريد: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٦٥)، ص ٨٥.

(١٠) Expiración García Sánchez and A. C. López, «The Botanical Gardens in Muslim Spain», paper presented at: The International Symposium on the Authentic Garden, Leiden, 8-11 May 1990 (Leiden, 1990).

وقد عقدت هذه الندوة بمناسبة إحياء ذكرى مرور أربعة مرون على انتاج الحديقة البستاني بجامعة ليدين

ثانياً: فترة الازدهار

(من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي
إلى القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي)

أصبحت مدرسة الزراعة هذه التي قادت في ما بعد إلى ما سمي بـ «الثورة الزراعية الأندلسية» أوج ازدهارها في فترة تاريخية محددة هي فترة السياسة اللامركزية التي انتهجها ملوك الطوائف عقب سقوط الخلافة، الأمر الذي أحدث توازناً سياسياً واقتصادياً جديداً. ولقد تضافرت جهود، ومعارف، وأغراض، مختلفة للتوصل إلى ذلك التطور الزراعي، أولها حكامٌ رحوا، كما أسلفنا، جلب البساتين الجديدة لغرض أقمليتها في جنائهم الخاصة، ومستشارون أدركوا ما للزراعة من دور وأهمية في بلد مرهق، ومشرعون وضعوا القوانين الكفيلة بتنظيم ذلك الميدان النامي، وعباء فلاحة كانوا في العموم أناساً ذوي معرفة موسوعية انكبوا في بحوثهم على التوفيق بين النظرية والممارسة التطبيقية الحية.

كذلك كان من المنطقي أن تنهياً أيضاً مجموعة من العوامل الاجتماعية والثقافية التي ساهمت بدورها في إحداث ذلك الانفجار الزراعي، مثل الاتصال بين الحضارات الذي يخلق عادة أذواقاً وأنماطاً جديدة، فالمجتمع الشرقي كان أكثر تديناً ورفاهة من مجتمع شبه الجزيرة الأيبيرية، الأمر الذي دفع هذا الأخير إلى مجازاة المجتمع الأول أو إلى محاكاته على الأقل، فإذا نقلنا هذه الفرصيات إلى حيز التطبيق وإلى مجال التغذية بالذات، لرأينا الحاجة إلى جلب وأقلمة مجموعة من المحاصيل الزراعية التي لم تعرفها بلاد الأندلس من قبل. فهذه العوامل وسواها، كالتي أوجزنا بعضها، أحدثت زراعة أندلسية ذات خبرة وطابع عقلاني وتأثير متوسطي واضح.

وكما أسلفنا، ظهرت في القرنين الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي والسادس الهجري/الثاني عشر الميلادي أكبر وأهم نواة للرسائل الزراعية مثل رسائل ابن واحد وابن بصال وأبي الخير وابن حجاج والطمطري وابن العوام، بيد أن المصادر لعربية، والسير الذاتية منها بوجه الخصوص، لا توفر لنا معلومات كافية حول هؤلاء الكتاب، إن هذا الشخ في المعلومات، بالإضافة إلى الطابع التعميمي والوجيز لمختلف المخطوطات الزراعية الأندلسية يجعلان من الصعوبة بمكان دراسة هذا الموضوع^(١١).

إن ابن واحد (٣٩٨هـ/١٠٠٨م - ٤٦٦هـ/١٠٧٤م) هو، حتى هذه اللحظة، الأقدم زمناً ضمن علماء الزراعة الذين تقدم ذكرهم، بيد أن وفرة المعلومات حول

(١١) يجري العمل في مدرسة الدراسات العربية حالياً في مشروع للبحث غرضه إعداد دراسة شاملة حول الزراعة في بلاد الأندلس، وهو مشروع يتطلب إنجازاً لغوية وتاريخية مسبقة في المخطوطات الأندلسية، يتم إنجازها في الوقت الحاضر.

سيرة هذا العالم الذي عرفه صيادلة القرون الوسطى باسم «Abenguefith»، تتناقص مع ندرة المعلومات حول أقرانه، علماً بأن هناك شكوكاً جدية بشأن هوية مؤلف كتاب المجموع في الفلاحة الذي ينسب إليه. ويتغض النظر عن الصحة في نسبة العمل المذكور، حظي المجموع في الفلاحة بشهرة وفروع كبيرين، بدليل الترجمات اللتين صدرتا له بلغتين رومانسييتين في شبه الجزيرة الأيبيرية، القشتالية والقطلانية^(١٢)، وبدليل تأثيره اللاحق في أعظم عمل في الزراعة لعصر النهضة: الزراعة العامة (Agricultura General) لعابرييل ألونسو دي هيريرا

من علماء الزراعة الآخرين ابن بصال المولود في مدينة طليطلة، الذي حلف ابن واقد في الإشراف على حديقة النباتات في بستان المأمون، مراسلاته المترجمة إلى اللغة القشتالية الفروسطية^(١٣) تتميز عن سواها من المؤلفات الأندلسية الأخرى جراء عاملين، أولهما أن مؤلفها، على ما يبدو، يعتمد بشكل كامل على تجربته الخاصة دون أن يذكر أي مصدر آخر أو يشير إليه، في الأقل، وثانيهما أنه لا يدرج في رسالته مسائل غريبة عن الممارسة الزراعية، كمادة سواء من علماء الزراعة.

لدى انتقال مملكة طليطلة إلى السيطرة النصرانية (٤٧٧هـ/١٠٨٥م) هاجر ابن بصال كغيره من رجال الفكر إلى إشبيلية حيث عرض خدماته على المعتمد، فقدر له

(١٢) أحد النص القشتالي من قبل خ م. ميللاس إي فاليكروزا الذي يعد رائد الدراسات حول الزراعة الأندلسية ومحموها: José María Millás y Vallerosa, «La Traducción castellana del "Tratado de agricultura" de Ibn Wafid», *Al-Andalus*, vol. 8 (1943), pp. 281-332.

أما النص القطلاني الفروسطي الذي مشتمل فيه حالياً فهو موجود في مخطوط متنوع المواد في المكتبة الوطنية في باريس، ومسجل تحت رقم ٩٣ من قبل Alfred Paul Victor Morel-Fatio, *Catalogue des manuscrits espagnols et des manuscrits portugais* (Paris: Imprimerie nationale, 1892), pp. 332-333.

في م. يخص النص العربي الأصلي لرسالة ابن واقد فيرد بشكل ناقص أيضاً في بعض محققين في الزراعة الأندلسية ذوي طابعين شخصيين، هما أبو الخير الأندلسي، كتاب الفلاحة، لمحقق سيدي بهاسي (قاس، ١٣٥٨هـ)، وأبو عمر أحمد بن محمد بن حجاج الإشبيلي، المنتع في الفلاحة، لمحقق صلاح جرار وجاسر أبو صمية، تدقيق وإشراف عبد الحميد الدوري (أعمامنا، مجمع اللغة العربية الأردني، ١٩٨٢)، تعطي رسالة ابن واقد الصفحات ٦ - ٨٤ و ٢ - ٨٦، على التوالي، من الطبعين المعينين، وأعدت الترجمة الإسبانية من قبل J. M. Carabaza Bravo, «Ahmed b. Muhammad b. Hajjaj al-Ishbili: *Al-Muqni* fī 'l-filāḥa», 2 vols. (Doctoral Dissertation, University of Granada, 1988), vol. 1, pp. 178-281.

(١٣) محمد بن إبراهيم بن بصال، كتاب الفلاحة، نشره وترجمه وعلق عليه حوسى مارية عباس بيكروسا وعبد هريمان (تطوان: معهد مولاي الحسن، ١٩٥٥)، كما نشرت ترجمته القشتالية الفروسطية في José María Millás y Vallerosa, «La Traducción castellana del "Tratado de agricultura" de Ibn Baṣṣā», *Al-Andalus*, vol. 13 (1948), pp. 347-430.

هذا مكنته وعهد إليه مهمة الإشراف على ما يسمى «بحايط السلطان»، واستطاع ابن بصال بذلك مواصلة فلهجات الزراعة التي كان قد ماثر بها في بلاط طليطلة وأقلمة أنواع نباتية جديدة.

لقد أدى وجود ابن بصال في إشبيلية إلى نشوء مدرسة هناك يمكن عدّها متداداً لتلك المدرسة الزراعية البدائية التي كانت قد ظهرت إبان فترة الخلافة بقرطبة متأثير الطيب الرهواوي، والتي انتقلت في ما بعد ولوقت قصير إلى طليطلة، إذ استطاع ابن بصال أن يستقطب حوله مجموعة من الشخصيات التي لها اهتمامات علمية متقاربة دانت له بالمهارة وعدته استاداً لها، اعترافاً منها بمعارفه الزراعية الجمة.

ضمت تلك المجموعة بين من ضمته من الشخصيات أبا الخير الإشبيلي^(١٤) المولود في مدينة إشبيلية، كما تشير نسبته، وهو رجل لا نعلم عنه شيئاً، عدا أخباراً غير مباشرة لمؤلفين أخذوا عنه تنفق بشكل خاص حول العلاقات التدريسية التي ربطته بابن بصال. ولقد وصلنا كتابه الموسوم كتاب الفلاحة الذي انتهج أبو الخير فيه الجمع بين النظرية والتطبيق، بصورة متفرقة وناقصة، شأنه في ذلك شأن معظم الأعمال المعاصرة له.

إن أحد أفضل الكتاب الأندلسيين تجسيدا للأسلوب النظري هو ابن حجاج الذي قد يرجع نسبته إلى أسرة بني حجاج الإشبيلية المرموقة، بيد أننا لا نملك من سيرته سوى معلومات ضئيلة. وعلى الصد من معاصره ابن بصال الذي لا بد أنه عرفه عن الرغم من عدم وجود إشارات صريحة بهذا الخصوص، يشكّل كتابه المقتنع في الفلاحة^(١٥) لتؤلف سنة ٤٦٦هـ/١٠٧٣م - ١٠٧٤م، نسبياً معقداً من الإحالات عن القدماء، تختلط أحياناً بنصوص المؤلف الخاصة، وقد أشار بعض درسي هذا العمل على مواصلته لتقاليد الزراعة اللاتينية، وبالذات إلى تأثير مباشر لكتاب *De re rustica* للمؤلف الهسباني - الروماني كولوميل (Columela) (القرن الأول للميلاد)، وهذه نظرية جذابة جداً، وخاصة للنقاش والجدل في الوقت ذاته^(١٦).

ويحدّ الطعنري، وفق التسلسل الزمني، آخر مؤلفي القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، على الرغم من أنه دون كتابه في القرن السادس الهجري/الثاني

(١٤) حول هذا المؤلف، انظر: J. M. Carabaza, «Un agrónomo del siglo XI: Abū-l-Jayr»,

Ciencias de la naturaleza en al-Andalus, vol. 1 (1990), pp. 223-240.

(١٥) النص العربي لهذه الرسالة موجود في: ابن حجاج الإشبيلي، المقتنع في الفلاحة، ص ٨٥ -

١٢٣ وهو مترجم إلى الإسبانية في: Carabaza Bravo, «Ahmad b. Muhammad b. Ḥajjāj al-Ishbīlī: ١٢٣ *Al-Muqni' fi 'l-filāḥa*», vol. 1, pp. 283-329.

(١٦) تناقش بولنر هذه النظرية بإسهاب في معرض بحثها للتأثر في: Lucie Boies, *Agronomes*

andalous du Moyen-Age, études et documents (Université de Genève, département d'histoire générale); 3 (Genève: Droz, 1981), spec. p. 44 et seq.

عشر الميلادي، وقد ولد لأسرة بني مرة العربية التسب، في قرية غرناطية صغيرة، وحدث عنه المؤرخ لسان الدين ابن الخطيب بكونه أديباً وشاعراً بدرعاً عاش في غرناطة إبان حكم الأمير الزيري عبد الله بن بلمغين، قبل أن تصطره خلافاته مع هذا الأخير إلى السفر إلى مملكة ألمرية. وفي حداثق القصور الملكية لهذه المدينة بالذات، أي في الصمادحية، أجرى الطغفري شتى أنواع التجارب الزراعية، ثم عاد، عقب تطلّوه في أرجاء شمال إفريقيا والمشرق، إلى بلاد الأندلس وتنقل بين غرناطة وإشبيلية إلى أن انضم إلى مجموعة الزراعيين والستانين المتحلقة حول ابن بصال في المدينة الأخيرة

أهدى الطغفري مؤلفه الموسوم كتاب زهرة البستان ونزهة الأذهان إلى حاكم غرناطة المرابطي، أبي الطاهر تميم بن يوسف بن تاشفين. وعلى الرغم من أن هذا العمل وصل إلينا ناقصاً بأكثر من النصف إلا أنه يعدّ واحداً من أفضل الرسائل الزراعية الأندلسية نظاماً وترتيباً، إذ تخرج فيه المعرفة النظرية بالخبرة وبالنجربة الحيتين وتنمّ قراءته عن معرفة عميقة وواسعة بموضوعات شتى كالطب والبستنة والنحو، وغير ذلك^(١٧).

لقد ظلت رسالة ابن العوام لوقت طويل المرجع الوحيد في الزراعة الإيسانية الإسلامية، بيد أن الممارقات أبقت شخصية المؤلف مجهولة بشكل يكاد يكون كاملاً، فالرسالة لا تقدم لنا حول مسيرة ابن العوام إلا نثفاً نزره، كما أن المؤلفين العربيين الوحيديس اللذين يشاركان إليها، وهما المؤرخ ابن خلدون والجغرافيس المشرقي القلقشندي، لم يعرفا ابن العوام على ما يبدو إلا معرفة قليلة وهابرة.

وتظهر الدراسة المتعمنة لرسالة ابن العوام أن المؤلف عاش في مدينة إشبيلية، وفي منطقة الشرف (Aljarafe) تحديداً، فكثيراً ما يشير العمل إلى هذه المنطقة التي أجرى ابن العوام فيها تجاربه الزراعية، نحو «زرعت حبة الصمّاح في الشرف» وأما في جبل الشرف فما رأيت قط شجرة تين بين غرس في كرم»، إلى غير ذلك. ويكمن الاستنباط أيضاً بأن ابن العوام كان ملاكاً ميسور الحال تزوّعت حياته بين القرنين السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي والسابع الهجري/الثالث عشر الميلادي على الرغم من أننا نحفل تاريخ ولادته ووفاته^(١٨).

إن كتاب العلاحة مجموعة كبيرة من الإحالات على نصوص أندلسية ومشرقية،

(١٧) حول هذا المؤلف الذي حققت رسالته، انظر Expiración García Sánchez, «El Tratado agrícola del granadino al-Tiguari», *Quaderns di Studi Arabi*, vols. 5-6 (1987-1988), pp. 278-292, and «Al-Tiguari y su lugar de origen», *Al-Qanqara*, vol. 9, no. 1 (1988), pp. 1-11.

(١٨) حول ابن العوام يمكن مراجعة الدراسة التمهيدية التي أعدتها إكبيراتيون غارثا سانشير، وح | هيرمانديت بيرميحو في. Ibn al-'Awwām, *Kitāb al-fildha (Libro de agricultura)*, edited with Spanish translation by B. A. Banqueri, 2 vols. (Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1988), vol. 1, pp. 11-46.

يبد أنه في هذه الخاصة بالذات تكمن إحدى أكثر ميزاته أهمية وبعثاً على الاهتمام، إذ لا يشكل العمل موجزاً للنظريات الزراعية السابقة فحسب، بل يمكنه أن يعيها أيضاً على إعادة صياغة النصوص الأصلية لبعض المؤلفين، خصوصاً لدعثة الهسدية - الإسلامية، والدين وصلتنا أعمالهم بشكل مبتر أو مجزوء. ويحوي كتاب الفلاحة، وهو أحد المؤلفات القلائل التي وصلتنا كاملة، جميع المعارف الزراعية والحيوانية الشائعة في وقته، كما يستوعب التراث البستاني السابق ويختصره ويخصه ويحييه في آن واحد، ثم إنه يرسي فوق كل ذلك تقليداً للتأمل المصاحب للتجربة، مثلما يقول المؤلف: «ولم أثبت فيه شيئاً من رأي إلا ما جربته مراراً فصيحاً»^(١٩).

ثالثاً: الفترة الأخيرة

(القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي)

نجد في مستهل هذا القرن آخر عمل معروف في الزراعة الأندلسية وهي أرجوزة ابن ليون من ألفية (ت ٧٤٩هـ/١٣٤٩م)، وتشير محققة الأرجوزة ومترجمتها إلى الإسبانية، السيدة خ. إيمواراس إيباتيث^(٢٠) إلى أن هذه القصيدة التعليمية التي تضم ٣٦٥ بيتاً «تنأى كثيراً عن التزييفات الشعرية التي تحفل بها قصائد فيرجيل، عل الرغم من أنه لم يعدم من قال بنقيض ذلك ولم يتورع عن وصفها بـ «قصيدة الأندلس الزراعية» *Georgics* الأندلس؛ فقد صب فيها ابن ليون معارف زراعية بحثية ليس لها من التروع الشخصي ومن المحسسات البدعية للشعر شيء، استقى جلها من كتابات ابن بصال واطعمري، اللهم إلا حينما ينطرق إلى وصف توزيع البساتين ومرافق السكن فيها فإنه يمنح بمخيلته بعض الشيء، كما يريد العمل أهمية كونه، مثل رسالة ابن العوام، أحد المؤلفات الزراعية التي وصلتنا كاملة، وهذا أمر نادر الحصول في تاريخ الزراعة الأندلسية.

إلى جانب الأعلام المذكورين لدينا معرفة بوجود زراعيين أندلسيين آخرين من خلال إشارات غير مباشرة أوردتها نصوص لاحقة، كما في حالة «ابن عزاض» وفي حالة مخطوطة أندلسية صاحبها مجهول الهوية من القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي^(٢١).

(١٩) Ibn al-'Awwām, *Kitāb al-fildha (Libro de agricultura)*, edited with Spanish translation (١٩) by J. A. Banqueri, 2 vols. (Madrid, 1902), vol. 1, p. 10.

(٢٠) Ibn Luyūn, *Tratado de agricultura*, edited with Spanish translation by Joaquina Eguaras Ibáñez (Granada, 1975), p. 21.

(٢١) لا يعرف عن مؤلف ابن عزاض شيئاً سوى الاختصارات التي نقلها لنا عبد اس ليون وباسمه، أما مؤلف الثاني، فمتضمن في المخطوطة رقم (٢٠) من مجموعة Gayangos في الأكاديمية الملكية للتاريخ في مدريد، الأوراق ١٤١ - ١٤٣.

رابعاً: موضوعات رسائل الزراعة الأندلسية وفحواها

تعتمد الكتابات الأندلسية عموماً، ولا سيما تلك التي وصلت إلينا بشكل كامل، تقسيماً مشابهاً لذلك الذي اعتمدته الكتابات الكلاسيكية والشرقية، إذ تنطرق الفصول الأولى فيها إلى الأرض والماء والأسمدة تليها مادة عن زراعة البساتين وتربية الحيوانات، والطب البيطري، وليس من غير المعتاد أن تتطرق أيضاً تقاويم بلاغرض للرعاية تصبحها أحياناً تقاويم أخرى تتعلق بعلمي الفلك والأرصاء الجوية، تترج بها إشارات ذات طابع سحري وتقاليد محلية وتجارب حية منقولة عن السنة المزارعين، كما تضم غالباً قواعد عملية في التدبير المنزلي والسيطرة على الأوبئة الزراعية، جنباً إلى جنب مع توصيات ونصائح حول الشروط الجسدية والمعنوية التي ينبغي مراعاتها لدى انتخاب العمال والقائمين بالوظائف الزراعية.

وتنم هذه الرسائل عموماً عن منهج نظري وعلمي في آن واحد وعن توازن واضح بين الثقافة الكتابية، المتخصصة بشكل دقيق، والتجارب الشخصية، كما نجد فيها تصوراً عضوياً واتسجامياً للزراعة بوصفها شكلاً من أشكال استثمار الطبيعة بصورة متوازنة.

ويمكن استقصاء واقع الجغرافيا الزراعية لبلاد الأندلس والتعرف على معالمها النباتية عبر تحليل الرسائل المعنية، بيد أنه من الصعب تحديدها بدقة لعدم وجود ما يكفي من الإشارات إلى الأماكن بأسمائها الصريحة، ولندرة الإشارات التي تدل على المكان ونوع العلة في آن واحد، فرسالة ابن العوام مثلاً تقرّبنا من جغرافية الأندلس المتعلقة، في الأقل، بأريافها الداخلية والوادي الكبير (Guadalquivir) التي شهدت مستوى عالياً للاستثمار الزراعي المكثف، وحيث سادت غلات الحبوب والبقليات المعتمدة على مياه الأمطار وبساتين الزيتون والكرم والثمار والخضر، وغالباً ما كانت هاتان الغلتان الأخيرتان تنقسمان المحل فاته في بساتين متنوعة الشطيم حقت بها الأشجار؛ وتعرفنا زهرة البستان للطغفري على فحوص (vega) غرنطلي خصيب، أحاطت به من طرفيه الشمالي الشرقي والشمالي الغربي هضاب باردة المناخ زرعت فيها شتى أنواع القمح والحبوب، وفي جناح الفحص المواجه لساحل البحر نجد غلات حديثة غرست بأصاليب وتقييات زراعية تذكرنا بتلك المستخدمة في الوقت الحاضر، ولا سيما في حانة قصب السكر وبعض أنواع الحمضيات.

من جانب آخر، توفر لنا رسائل الزراعة مؤشرات تسمح لنا بتقويم درجة تنوع الزراعة الأندلسية حتى القرن السابع الهجري/الثاني عشر الميلادي على وجه التحديد، دون أن نعمل أن عالية هذه الرسائل قد وصلتنا بشكل مبتسر أو ناقص وتصنف أنواع العلات عموماً وفق المجموعات التالية:

١ - الحبوب والبقليات: من أكثر أنواع الحبوب زراعة القمح والشعير على اختلاف أصنافهما، بحسب لون الحبة وموسم البذار وجودة الخبز المستحصل منهما، ثم البقليات مثل الباقلاء (القول) والحمص واللوبيا والجلبان والعدس والتمرس التي تبتأت مكشاً متقدماً في الزراعة الأندلسية، فعلاوة على استعمالها في نظم الزراعة الدوري كانت تؤدي دوراً مهماً في التغذية المحلية.

٢ - الخضر والبقول: كانت غلات البساتين على درجة عالية من التنوع، على العكس تماماً من المقر المخيم على بساتين المنطقة الصرانية، وكان يوسع أهل الأندلس تناول الخضر والبقول الطرية على مدار فصول السنة، فالعلاء الصيفية كالقرع والباذنجان والفصولياء الخضراء والبطيخ بنوعيه الأصفر والأحمر والخيار والثوم تتناوب مع غلات الشتاء كاللفت والكرونب والجزر والكراث والسلق والسبانخ والخرشوف...، الأمر الذي أعنى نظام التغذية للسكان بدرجة كبيرة.

٣ - الأشجار ذات الجذوع الخشبية وأشجار الفاكهة: يبدو أن أشجار الزيتون والكرمة كانت تغطي قسماً كبيراً من أراضي الأندلس، كما هي الحال في الوقت الحاضر. وهنا ينبغي إبراز أهمية العلتين المذكورتين في اقتصاد تلك الفترة، بدليل الاهتمام البالغ الذي أولاهما إياه علماء الزراعة في رسائلهم.

تحتل أشجار الرمان والين باهتمام خاص ضمن الأشجار المثمرة، فالشجرة الأخيرة هي الشجرة الأكثر انتشاراً في حوض البحر الأبيض المتوسط، مثلها مثل شجرتي الزيتون والعنب، ويسكن القول بأن عدد الأشجار المثمرة المزروعة آنذاك كان يسوي، وربما يضاعف، عددها في الوقت الحاضر. وضمن مجموعة الحمضيات، التي أدخلها العرب إلى بلاد الأندلس، يرد ذكر الليمون الهندي (الكريب فروت) - أولى الحمضيات الوافدة إلى غرب المتوسط، والليمون وبرتقال إشبيلية والليمون (اللومي)، أما نخلة النمر التي كانت تزرع في السابق لأغراض الرينة فقط فقد وجدت شبه الجزيرة الأيبيرية مع المستوطنين الجدد. ولم تكن بعض أنواع هذه الأشجار تزرع لأجل ثمارها فحسب بل لظلها وعبير أزهارها، وأخشابها الضرورية للصناعات الحرفية وخواصها الطبية والكهربية، أو لأغراض صناعية كغذاء لدودة القز، وأحياناً لأغراض الرينة لا غير.

٤ - الغلات الصناعية: تضم هذه المجموعة غلات مثل العلاء الداحنة في صناعة المسوجات والعلات الزيتية والسكرية والصبغية، وأخرى لأغراض صناعية مختلفة كالقنب الذي استخدم في صناعة ورق الكتابة وشتى أصناف الخبال، علاوة على استخدامه في حياكة البسط.

ومن الغلات الأخرى التي أدخلها العرب إلى بلاد الأندلس، ومنها انتشرت إلى بقية أوروبا، غلة قصب السكر التي يرد ذكرها مع الأرز في تقويم قرطبة في القرن

القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وعلى الرغم من أن بعض الدراسات الحديثة ترفض إرجاع تاريخ إدخالها إلى مثل هذا الوقت المبكر، إلا أنه لا يصعب افتراض أن قصب السكر، الذي اتحصرت زراعته في مناطق محددة في اليبس، كان قد تأقلم مع المناخ المحلي قبل تلك الفترة في إحدى حدائق البساتن الموجودة في الأندلس.

٥ - النباتات العطرية: إن قائمة النباتات المستخدمة لأجل إصفاء الكهنة والرائحة لركبة على لأطعمة لهي قائمة طويلة جداً، تصم في ما تضمه الرعفران، الذي أدى إلى ظهور تجارة نشطة. وقد استعمل الأندلسيون الزعفران كمطر وكمكوّن من مكوبات الطبخ في وقت واحد، كما استعملوا نعناع الماء والكراوية والمرقوقش والشمار والكمون والكبربرة والكبر والشبث والنعناع والسحسم. أما السوس واليانسون والأفتس فقد استعملوها في إعداد اللحوم والأشربة ذات الكهة الخاصة.

٦ - نباتات الزينة والورد: تحتوي رسائل الزراعة الأندلسية على بينات عالية القيمة تمكّننا من التعرف على أنواع المحاصيل وعلى توريثها وفوائدها ورموزها وسواها من خواص البستنة الهسبانية - الإسلامية التي أثرت فيما بعد وبشكل عميق في إسبانيا وعموم أوروبا إبان عصر النهضة.

وكان لأشجار الفاكهة صدهم شأن كبير، فهي لا تنتج الفاكهة بحسب، وإنما أيضاً الأزهر والشدي والألوان والظل. وقد اشتملت الجوائن الأندلسية أيضاً على الصمصاف والدردار والسرو والصنوبر والسديان والنخيل والذلب والأس ولباسمين. أما أشجار الحمصيات التي تنتج اللومي والحامض والبرتقال المر وغيرها فقد كانت شائعة فيها. أما بالنسبة للنباتات المزهرة فوجد إشارات كثيرة إلى الورود والقرنفل والبنفسج والبنثور والأقحوان والسوسن والزنبق (النيلوفر).

أما المؤلفات الزراعية فهي نسمنا كذلك بفكرة عامة عن الخصائص العامة لهذه الجوائن وطريقة تنسيق أشجارها ونباتاتها، كأن تشير مثلاً إلى أن أشجار الحمصيات لا بد من حمايتها من المناخ البارد، كما تزود المزارع بتمصيلات تتعلق بالمسافة الواجب تركها بين الأشجار، وباحتساب الأنواع المناسبة لزراعتها في كل جزء من أجزاء الحديقة.

وفي ضوء هذه المؤلفات تظهر الجوائن الأندلسية وكأنها مزيج من الحديقة والبستان مختل على البساتن المزهرة والعطر في أن معاً. أما الأشجار الوردية الطلال فقد كانت موجودة دتماً قرب الحوائط، كما كانت البساتن الشوكية تزرع عند أطراف الحديقة وحدودها.

بعد هذا المرض الموجر للزراعة والبستنة في بلاد الأندلس، يمكننا أن نستنتج بأن أعداداً كبيرة من الأنواع البساتنية المجهولة حتى ذلك الوقت قد تأقلمت مع مناخ

المحي عن طريق استخدام وسائل وتقنيات جديدة، وأن أنواعاً أخرى لسانت معروفة ومرروعة قبل ذلك الحين قد أعيدت زراعتها بعد أن آلت إلى السنين والإهمال لأسباب مختلفة وبعبارة أخرى، أدخل زراعيو الأندلس نباتات مشرقية جديدة إلى شبه الجزيرة الأيبيرية بشكل تطريحي ووثقوا ذلك جيداً إلى جنب مع الأنواع النباتية المعروفة قبل وصولهم

خامساً: التقنيات الزراعية^(٢٢)

١ - السقي: لا يجهل أحد التطور والاستثمار الكبيرين الـدين أصابتهما الأراضي المعتمدة على السقي بفضل المعارف والممارسات الأندلسية التي حدثت مفرداتها آثاراً لا تمحي في اللمة القشتالية، بالإضافة إلى العديد من أسماء الأماكن المنتشرة في عموم شبه الجزيرة الأيبيرية. فالسكان الهسبان - العرب كسر مهرة في تصريف مياه الأنهار وتوزيعها بواسطة الأسداد (asdad) والفنوت والساقيات (acequias) والكعورات (nā'ūrat) والسانيات (sāniyat) وسواها من وسائل السقي ووسائله، كما حوِّروا الكثير من نظم السقي وطوروها، سواء تلك التي عرفها الغرب قبلهم أو، في الأساس، المفاهيم والأدوات التي أخذوها عن أهل الشرق.

حداً يدخل في طيات رسائل الزراعة الأندلسية نلاحظ الدور حيوي الذي يؤديه عنصر الماء، فهي تدرسه في المقدمة إلى جانب عنصرَي التربة والأسمدة. ويمكن القول إن الطنطري الفرناطي هو أحد المؤلفين الأكثر أصالة ضمن أولئك الذين تناولوا موضوع المياه، ولا سيما ما يتعلق بحفر الآبار والتنقيب عن آياها، فهو يتبع بكل عناية الأساليب المذكورة في الفلاحة النبطية بعد أن يطرح الجانب التصولي منها، كما أن العوامل الغيبية تبدو في رسائله معذلة ومدججة بالعوامل العقلانية، وهو يعول أخيراً على تجاربه الشخصية التي يعارضها أحياناً بأساليب تعلمها خلال أسفاره في بلاد الشام وإفريقية.

٢ - الأدوات الزراعية: يظهر أثر التقاليد الرومانية جيداً في هذا الميدان، بيد أن ذلك لا يعني غياب أثر التقاليد المشرقية، وبصورة عامة يمكن القول إن أدوات الزراعة كانت مصنوعة في أهليتها من الحديد، وكانت بسيطة، على الرغم من تنوعها الكبير. وهذا تبهي الإشارة إلى دراسة حديثة^(٢٣) أعدت مسحاً شاملاً ودقيقاً لأدوات

(٢٢) من المنطقي أننا لا نغفل، بحكم أهداف هذا البحث والميز المتاح لنا في هذا المقام، أن نتطرق بإسهاب إلى كل أسلوب من أساليب الزراعة الشوعة التي طورها زراعيو الأندلس، وعليه سنكتفي بالإشارة إلى بعض جوانبها الجليمة بالإهمال

(٢٣) انظر M. D. Guardiola «Instrumental agrícola en los tratados andalusíes» *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus*, vol. 1 (1990), pp. 107-149.

الرعاية المذكورة في جميع المخطوطات الزراعية الأندلسية، ما حُقق ونشر منها وما لم يحقق ويُنشر بعد، إذ نجد فيها تنوعاً عظيماً لهذه الأدوات، يربو مجموع المحصي منها على الثماني، بصممها مستون أداة مستقلة، والبقية أدوات مكحلة لها أو مضافة إليها

صمم الأدوات المذكورة هناك بعض الأنواع التي يقتصر ذكرها على الصوص الأندلسية، تدل حدودها اللغوية على احتكاكها من أصول مستعربة (mozárabe) بينها أدوات على درجة عالية من التطور، أبرزها أدوات تسوية التربة مثل المرحيقل (murjīqal)^(٢٤)، المشتقة من المفردة الإسبانية «murciélagos»، أي البوطوط، التي ذكرها الطنجري ورددتها ابن ليون في ما بعد، ولعلها الأداة ذاتها التي سماها ابن العوام، نقلاً عن أبي الخير، باسم مرحيقل (marhīfal)، الخاصة بتنظيم مسابب الماء، ومثل الأداة المستخدمة في عزق التربة المحيطة بجذور الأشجار والمعروفة باسم شنجول (Shanjūl)، التي قد يرجع اشتقاقها إلى كلمة (sanchuelo) ذات الأصل الرومانسي، التي يقول أبو الخير فيها: «الشنجول وهو صفة يد الإنسان بأصابع جدد»^(٢٥)، وعلاوة على هذه المفردات التي يتحدر جلها من أصول هسبانية محقة، يمكن ذكر الأسطربال ذي الأصل المشرقي والذي يوصي ابن العوام باستعماله في تسوية التربة، لسبب غريب.

٣ - التنظيم: إن أحد جوانب البحث في الأساليب الزراعية الأكثر بحثاً على الاهتمام هو جانب السمي وراه التصنيف واصفاء الصفات العقلانية وإشاعة التنظيم الذي يتجلى في الدراسات المتعلقة بالتربة والمياه والأسمدة، وبشكل أعمق، في تلك المتعلقة بالنباتات، ويعرض ابن بصال لنا في الفصل الثامن من رسالته بكر إسهاب وتفصيل منهجاً أصيلاً لتصنيف النباتات، يتناول في معرضه شتى أصناف الأشجار التي تنمو في الأقاليم السبعة التي تقسم بموجبها نوعيات التربة، ذاكرة الأشجار المائية والزيتية والخلبية والصمغية ولقد ذهب بعض الباحثين إلى أن هذا المنهج الذي طوره لاحقاً أحد تلامذة ابن بصال الإشبيليين المجهول الهوية، صاحب كتاب حملة الطبيب في معرفة النبات لكل لبيب، قد شكّل سابقة لمنهج التصنيف الذي جاء به كوفبير (Cuvier) بعد مضي عدة قرون، ففي حملة الطبيب يطلق المنهج التصنيفي للنباتات

(٢٤) «مصاد» أو سيموني، يرجع أصل هذه المفردة إلى «murciégalo» أو إلى «murciélagos»، بحكم شكر لأداء المثلث المنصاري الضلعين والشبيه بطائر البوطوط. انظر Francisco Javier Simonet, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes* (Madrid: Est. tip. de Fortanet, 1888), pp. 390-391, reissued (Amsterdam, 1965).

(٢٥) حد ما يراه أسن بالاثيوس، محقق العمل ومترجم محص. انظر Miguel Asín Palacios, *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XI-XII)*, (Madrid, Granada, 1943).

موجب الحس والتنوع والصنف لكل منها.

ولعل هذه المعرفة البستنة العميقة التي اضطلع بها زراعيو بلاد الأندلس تتضح أكثر ما تتضح في حقل التطعيم الذي عرفوا له أشكالاً وأساليب مختلفة كالتطعيم بواسطة الرقع والأقلام والعيون والبرينات والأنابيب... الخ، علاوة على معرفتهم بالتركيبات الناجمة للتطعيم الرئيسي التي يبعث بعضها على اللشحة، كتركيبية بدور لقرع مع بصل الفأر (*Cebolla albarrana*) وتركيبية نحيل التمر مع الجرجر الأبيض.

خاتمة

ينبغي أن نعترف في النهاية بأن الزراعة الهسبانية - العربية ما بين القرنين الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي والسابع الهجري/الثالث عشر الميلادي هي بلا ريب الزراعة الأهم والأكثر تأثيراً في العالم الإسلامي لتلك الفترة، من دون أن يعني ذلك أنها كانت الزراعة الوحيدة من نوعها آنذاك.

ويجب علينا، من جانب آخر، ألا نغفل لبنة الهسبانية - العربية، التي جمعت المعارف الزراعية السابقة وأعتتها في بواج عديدة، حقها في التأثير في معارف العرب المصري وممارساته الزراعية.

ويجدر في الختام ذكر ناحية أخرى من نواحي هذه الرسائل الأندلسية وإبرازها، وهي سمتها «التجريبية» التي استرعت أكثر من سواها انتباه المؤلفين النصارى اللاحقين مثل هابرييل ألونسو دي هيريرا، والتي غدت هي ما بعد بدرة الروح التجريبية الحديثة، فتلك المعرفة الحقيقية والمباشرة للتربة هي التي قادت جميع الخطوات اللازمة نحو الحصول على المحصول الجيد. ومنها أيضاً نتج التطور الكبير للأساليب، بالاعتماد على الإلمام المسبق بالتراث الزراعي وعلى التعامل معه بحس وتطبيقه قدر المستطاع في الواقع الخاص، واقع بلاد الأندلس.

المراجع

١ - العربية

- ابن بصال، محمد بن إبراهيم. كتاب الفلاحة. نشره وشرجه وعلق عليه خوسى مارية مياس بيكروسا ومحمد عريمان. تطوان: معهد مولاي الحسن، ١٩٥٥.
- ابن حجاج لإشبيلي، أبو عمر أحمد بن محمد. للمتنع في الفلاحة. تحقيق صلاح جرار وجاسر أبو صفية؛ تدقيق وإشراف عبد العزيز الدوري. [عمان]: مجمع اللغة العربية الأردني، ١٩٨٢.
- أبو الخير الأندلسي. كتاب الفلاحة. تحقيق سيدي تهايمي. فاس، ١٣٥٨هـ.
- العذري، أحمد بن عمر بن أنس [ابن الدلاني]. ترصيع الأخبار وتوزيع الآثار. تحقيق عبد العزيز الأهواني. مدريد: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٦٥.
- المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. نفع الطبيب من خصن الأندلس الرطب. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ج ٨.

٢ - الأجنبية

Books

- *Arīb Ibn Sa'īd al-Katīb al-Qurṭubī. *Le Calendrier de Cordoue de l'année 961*. Publié par Reinhart Pieter Anne Dozy, édité et traduit par Charles Pellat. Leyde: E. J. Brill, 1961.
- Asín Palacios, Miguel. *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XI-XII)*. Madrid, Granada, 1943
- Bolens, Lucie. *Agronomes andalous du Moyen-Age*. Genève: Droz, 1981 (Etudes et documents (Université de Genève, département d'histoire générale); 13)
- Ibn al-'Awwām. *Kitāb al-filāḥa (Libro de agricultura)*. Edited with Spanish

translation by J. A. Banqueri. Madrid, 1802. 2 vols. Reprinted. Madrid. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1988.

Ibn Luyūn. *Tratado de agricultura*. Edited with Spanish translation by Joaquina Egvaras Ibáñez. Granada, 1975.

López, A. C. *Kitāb fī tartīb awqāt al-ḡirāsa wa'l-maḡrūsāt. Un tratado agrícola andalusí anónimo*. Granada, 1990.

Morel-Fatio, Alfred Paul Victor. *Catalogue des manuscrits espagnols et des manuscrits portugais*. Paris. Imprimerie nationale, 1892.

Simonet, Francisco Javier. *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes*. Madrid: Est. tip. de Fortanet, 1888. Reissued. Amsterdam, 1965.

Vernet Gines, Juan. *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel, 1978. (Ariel historia; 14)

Periodicals

Carabaza, J. M. «Un agrónomo del siglo XI. Abū l-Jayr» *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus*: vol. 1, 1990.

García Sánchez, Expireción. «Al-Tignari y su lugar de origen.» *Al-Qanṭara*: vol. 9, no. 1, 1988.

———. «El Tratado agrícola de granadino al-Tignari.» *Quaderni di Studi Arabi*: vols. 5 - 6, 1987-1988.

Guardiola, M. D. «Instrumental agrícola en los tratados andalusíes.» *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus*: vol. 1, 1990.

Hernández Bermejo, J. E. «Aproximación al estudio de las especies botánicas originariamente existentes en los jardines de Madīnat al-Zahrā'.» *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*: vol. 1, 1987.

López, A. C. «Vida y obra del famoso polígrafo cordobés del siglo X, 'Arīb Ibn Sa'īd» *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus*: vol. 1, 1990.

Millás y Vallicrosa, José María. «La Traducción castellana del "Tratado de agricultura" de Ibn Bassāl.» *Al-Andalus*: vol. 13, 1948.

———. «La Traducción castellana del "Tratado de agricultura" de Ibn Wāfīd.» *Al-Andalus*: vol. 8, 1943.

Samsó, Julio. «Ibn Hishām al-Lajmī y el primer jardín botánico en al-Andalus.» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*: vol. 21, 1981-1982.

Conferences

García Sanchez, Expiración and A. C. López. «The Botanical Gardens in Muslim Spain.» Paper presented at: *The International Symposium on the Authentic Garden, Leiden, 8-11 May 1990*. Leiden, 1990.

Vernet Gines, Juan and Julio Samsó. «Panorama de la ciencia andalusí en el siglo XI » Paper presented at: *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1987)* Madrid. Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981

Theses

Carabaza Bravo, J. M. «Ahmad b. Muḥammad b. Ḥayyāj al Ishbīlī; *Al-Muqniʿ fī ʾl-filāḥa*.» (Doctoral Dissertation, University of Granada, 1988). 2 vols.

نباتات الصباغة والنسيج

قطاع زراعي مزدهر في الأندلس قوامه القطن والعِظلم (الباستيل)
(من القرن الخامس إلى السابع الهجري/
من الحادي عشر إلى الثالث عشر الميلادي)

لوسي بولنز(*)

أولاً: جذور الرهافة عند أهل حوض البحر المتوسط

١ - الطبيعة وعشق الطبيعة والشعر

إن هدف هذا القطاع سواء كان القائمون عليه من الخواص أو من الأمراء، هو صنع الملابس وصباغتها. وهذان المطلبان المتعلقان بتوفير الرفاهية اليومية في المجتمع سواء كانا مديين أو حضاريين، يرتبطان بالمكان، الذي يصبح انعنصر الأساسي، الضروري لفهم إشعاع الأندلس وتماذك حضارتها رغم اختلاف مجموعاته لبشرية في ذلك الزمن البعيد. وإذا كانت الوظيفة الأساسية للباس في مجال العاطفة، والحنن المرفف في الحث، يحددهما الإسلام (كدين ودولة) الذي يحزم التمثيل، التشخيصي للجسد لسري. وذلك ما يرفع من قيمة الأثواب الموشاة. فإن الرواسب الثقافية القديمة ولأسطورية للمكان تبقى حاضرة على رغم ذلك. وتتمتع وثنية عربية بجمال الطبيعة، تولد طريقة جديدة للإحساس بالطبيعة تدعى الشعر. فتطلق أنطال الأساطير من عقاليها في الرمان والمكان، وتحمل أجواء البحار المحيطة ترتعش وتشر صفاءها

(*) لوسي بولنز (Lucie Bolens) - أستاذة تاريخ العصر الوسيط في جامعة جيف - اعتمد شكل خاص بالزراعة وتاريخ التعدية في الأندلس.
دم بترجمة هذا الفصل مصطفى الرقي.

على التلال الورق المفروسة بأشجار الزيتون الفضية على جنبات «المشتى» لتجعلها بجرأً
 عيهاً آخر. إنها عملية إبراز النباتات متناغمة مع الضوء مما يؤلف العنصر المتكامل
 لخصارة بقي لها منها جواهر خالصة مثل قصر الحمراء وقصر إشبيلية وتلك الأماء
 التي لا تزال ترون فيها «الصوتات»^(١) و«الفيطات» يطابعها الغابر في منطقة قسطنطينية في
 الجزائر في القرن العشرين.

وقد كتب ميشال باستورو يقول إن «اللون ظاهرة ثقافية عميقة يستحيل تصورهما
 صغرلة عن الرمان والمكان» ويشرح سبب ذلك قائلاً «لأن اللون ليس مادة (كما
 اعتقد القدماء أحياناً) وهو ليس حزمة من الأشعة (كما اعتقد علماء العصر الوسيط)
 ولكنه إحساس، الإحساس بمصدر ملون بواسطة ضوء ينيره، تستقبله العين وتوصله
 إلى الدماغ. وهو ككل إحساس يتبع بمفضل الجهار الحبوي والإرث الثقافي في آن
 واحد»^(٢).

ولن يكون لعلمي البصر والتمدين، على الرغم من أهميتهما، إلا الموقع الخلفي
 بالنسبة إلى ما أرمي إليه باحتفالي بأندلس عام ١٩٩٢ ذلك أن الارتباط بالعالم يبقى ذو
 صبغة خرفية، أقرب إلى حسن القروي بالمصطفى العلاحي، وإلى الشاعرية بالمعنى
 لفرجيني، هذا الارتباط بالشمس وبالماء يقودنا عندما نسائل الينابيع، من الثلم إلى
 للون، ومن التراب إلى الكساء، من «أديم الأرض»، كما تقول اللغة العربية
 الأندلسية لتعبير عن التراب مكنية عنه بـ «وجه الأرض» إلى النقاب القطني وإلى
 الأرق السماوي ثبات العظم (الباسنيل) يقودنا من كل هذا إلى الحياكة والصباغة في
 الحضرة الأندلسية، وإذا كان الزنبق أصل شهرة إسبانيا، ذلك المعدن الذي يشبهه ابن
 سينا بالرجف، والذي يستخرج من جدوة الثلث، وإذا كان الإنبيق لا يعيب عن رحمة
 لعمل البيومي في تحضير المطور ومساحيق التجميل، فسوف أضح كلمتي في هذا

(١) المصطبة هي «Sache» هي القشالية. وهي التواء صوتي مرتفع تبعاً لطريقة ثناء القدماء وكاست
 المصطبة أو ارتفاع الصوت من متطلبات السهرات المنائية في العهد العربي الأندلسي ولا تزال المصطبة سائرة
 في الجزائر إلى اليوم، وتدل بلا شك على آثار أندلسية قديمة. [المؤلفة]

«العيادة» هي الجزائر والمغرب على العموم هو الذي يتضح في لغة شبه الأيوبي ذات صوت جميل جداً
 في أيام رمضان لإيقاظ الناس في السحر وهي على ما يظهر لي أنها من المصحح «غيث» بانقلاب الهمزة
 إلى تاء أولاً ثم إلى حاء. و«المروسة» هي المغرب هي الصبغة الشديدة النابعة من الأصوات البشرية، وهي
 من «المروث» = الاستماعات» [المترجم]

Michel Pastoureau, «Vers une histoire de la couleur bleue» dans: *Sublime Indigo* (٢)
 ([Marseille]: Musées de Marseille, Office du livre, 1987), p. 20.

انظر أيضاً Michel Pastoureau, *Figures et couleurs: Etude sur la symbolique et la sensibilité méditerranéenne* (Paris: Léopard d'or, 1986).

الموصوع بين الأرض والسما والشمس المحرقة وإلى القمر الرحيم، وإلى موسى تدفق المياه التي تروي وتُشبع، والترابط الدائم بين الكتان القديم واللازورد

٢ - لغة مشتركة: المعرفة في خدمة البشرية

عندما تشير الوثائق الزراعية والبياتية المكتوبة بالعربية والإسبانية القديمة والعبرية واللاتينية، إلى المكانة التي احتلها نسيج جديد يدعى القطن، فإنها لا تنسى مكانة الألياف المعروفة منذ المصور القديمة كالكتان والقنب والحلفاء وألياف السجل، إضافة إلى الأصواف والجلود. أما الألوان التي تعدّ عنوان حسن جماعي، فقد شملت الألوان المعدنية العالية، الشمس، والألوان النباتية التي ما فتئت تتحسن نحو الكمال، وهكذا كان الأزرق السماوي أشدّ حضوراً من اللازورد، وكان النيل القادم من بعيد قادراً على أن يديح حتى الأرجوان البحري، ليصبح مرجعاً في عموم بلاد البحر المتوسط: فرى اليهود المتشبهين بـ «الشُّحْلِبَت» التوراتي وهو الأزرق القائم ولون أفق الليل، ونرى المسلمين والمسيحيين في سبنة وسيرينا، ثم في قرطبة وغرناطة وإشبيلية، أو سوسة وقسنطينة وفاس، نراهم جميعاً رغم العروق والخلافات يتفقون، لا على معنى ديني أو سياسي، بل على هبة من الطبيعة ألا وهي عشق الضوء. وقد كتب أنطوني غودي: «أن الفضيلة هنا وصلت إلى نقطة أوجها، والبحر المتوسط كما يدل اسمه هو وسط الأرض، وعلى ضفافه الممتدة عند درجات المرض ٤٥ يتحقق اعتدال في الضوء هو أفضل ما يتلاءم مع رؤية الأجسام وأشكالها، فهنا ازدهرت الثقافات وفنون بسبب هذا الاعتدال ولتوازن الذي يخلق هذا الضوء. وهذا تجاوب لون الهجرة الأرمينية الأزرق مع لون البروفانسيين القدماء القرمزي، وهذا احتلقت مستحضرات الجمال العفليمية (ليامثيل) التي صنعتها المصور القديمة مع الألوان الذهبية والحمراء لثانية كمعطيات ضوئية متناهية البساطة».

٣ - التقنيات وانتقالها وبلوغ مرحلة الاستمرار

قبل عهد الإسلام في الأندلس وقبل قيام مدرسته الزراعية الرائعة^(٣) كان

Lucie Bolet, *Agronomes andalous du Moyen-Age*, Études et documents (Université de Genève, Département d'histoire générale); 13 (Genève: Droz, 1981), vol. 1.

J. Vallvé, «La Agricultura en al-Andalus», *Al-Qantara*, vol. 3 (1982), وحول الزراعة، انظر pp. 261-297, and Expiración García Sánchez, ed., *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus Textos y estudios*, 3 vols. (Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuelas - de Estudios Arabes, 1990-1994).

إيزيدور الإشبيلي فلهصرم بين العهدين، قد قام بنقل معارف قديمة خاصة بالنبات والأصباغ النباتية والمعدنية، وذلك في القرن السابع^(٤). وفي عام ١٢٥٠م، وعلى أثر أولى حروب الاسترداد النصرانية بعد الفتح الإسلامي في الأندلس، وجد ولي العهد ألفونسو الحكيم إل سابو «*Lapidary*»^(٥) عند يهودي في طليطلة وقد ترجمه من اللغة العربية إلى القشتالية طيبه اليهودي. يهودا موسكا الأصغر (إل ميور) وسجد في مقدمته «هذا يهودي يكاد يكون طبيباً»، وقد أصبح كتاب الحجارة هذا الخاص بألفونسو الحكيم العاشر، الذي يتحدث عن المصباغات التي تتلقى شدتها من اسجورم - تحت تصرف غرسي بيريث أحد كهنة النصراني عند هذا الملك، وهو السجودج الثاني لعملية النقل التي قام بها الأندلس في استمرارية لليونانية - الفارسية من جهة والعربية اليهودية من جهة ثانية - ذلك أن علماء الزراعة وأطباء الأندلس اليهود والمسلمين والأخريين كانوا يشددون على انتمائهم إلى السلسلة التي تربطهم بأرسطو وجالينوس والراززي وابن سينا، كما تربطهم في آن واحد بحيميانيين معصومين ومصباغين من أمثال بولوس ديموقريطس الاسكندراني، وبالمرحلة النأسيبية السريانية التي يمكن أن نخبرنا عنها الكثير بشير عطية^(٦). إن تاريخ العواطف هذا وتاريخ الاختلاط الثقافي يمثل كذلك تاريخاً للنفسيات: فالتحول الذي يُدعى الزراعة قد استقبل بصفته معرفة حيميائية ترتبط بالماضي الكلداني البعيد. ويقول كتاب الزراعة لأبي الخير الإشبيلي، الذي عاش في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، في المثلث رقم ٦٤ من مخطوطة باريس، التي اكتشفت مصادفة لمن يسميه العربيون: «الهورام إليميتار دبلدك» ولدي هو عن حقيقته: أبو القاسم البهزادي بن بطلان (تقويم الصحة، الذي نقل إلى اللاتينية. تقويم سانتياس) وهو خيمياء شرقية بابلية بغدادية، يقول هذا الكتاب إن لزراعة قامت تحت راية تحولات الأجرام التي تقع تحت فلك القمر

«تقنية» أو «صناعة»، المهم هو أنه لا يوجد شيء يستطيع أن يفصل بين المفيد والحميل، فهذه الكأس مخصصة لهذا الشراب القرمزي أو لهذه العجينة من الفواكه الشافية اللذيذة. ولم يكن ممكناً لحصارة الأندلس أن تستمد قوتها التي ساعدت على

= و حول تفاصيل الحياة اليومية العادية، انظر Lucie Salens, *La Cuisine andalouse, un art de vivre, XI^e-XIII^e siècles* (Paris, 1990), vol. 1, pp. 17-50.

Isidore of Seville, in: J. Orta Reta, *Etimologías* (Madrid, 1982), vol. 2, books 16, 17 (1) and 19

Alfonso X el Sabio, *Lapidario (según el Ms Escorialense H1 15)*, edited with (٥) introduction and notes by S. Rodríguez and M. Montalvo (Madrid, 1981).

B. Attié, «L'Ordre chronologique probable des sources directes d'Ibn al-'Awwâm», (٦) *Al-Qan'ara*, vol. 3 (1982), pp. 299-332.

تحقيق مسجراتها الحميلة دون زراعة علمية، بدأت تظهر اليوم على حقيقتها. وقد امتد المستوى لرفع للمعارف الخاصة بالتربة بفضل تولد ما حققه المشرق والعرب، في مباح تنافس مشط متعش حيث تتعدد التجارب في إقليم الشرف وهو اليوم سهل مسيح، وكان قديماً مجموعة تلال اشتهرت بكونها خزائناً جلياً، وكانت مصلاً للريت المعروف بـ «الحيل» في منطقة إشبيلية^(٧). وكان ابن واحد العليطي أول من أنشأ في إشبيلية، على عرار ما كان في طليطلة، الحدائق التجريبية الأولى في العرب^(٨). ومد ذلك التدريج بدأت هجرة الساتات الجديدة القادمة من المشرق أو تلك التي تم نجاح تأقلمها في المباح المسقية من مياه مضاب وجبال ومناطق عليا، لتقوم بتوزيع المستوى الرفيع لعلم النبات المعروف باسم المدرسة الأندلسية. ذلك أن علم تصريف المياه الزراعية ظهر شرطاً لا بد منه في كل عملية نهوض زراعي أندلسي منذ القرن الخامس الهجري/الحددي عشر الميلادي^(٩). وقد بدأت ترسم معالم حضارة للملابس المنسوجة من خلال انهديب الكسائية التي صنعتها السلالة الحاكمة في مختلف درجات السلم لمجتمع السياسي، كشفت عنها الحفريات ودراسة تنظيم الفضاء في الساحات السكنية من أجل خلق معيشة رغدة رضية يومية في الدور والمارل وما يتطلبه ذلك من الأقمشة والأكسية الخاصة بالفرائش والسرير وأغطية الموائد من الأسعنة والأقية والطنافس وملابس الكتان التي تم بلها بالماء ومخلول الثيلة، والمشبكات النسائية والربط^(١٠)، والملابس الخضراء والسوداء التي كان يلبسها البحارة الإسبان^(١١) والعائم ليلية، وكانت الأثواب الحميلة تحلى بالآلي والأحجار الكريمة.

وقد ظهرت في التراث العلمي منذ القرن الخامس الهجري/العاشر الميلادي،

Bolens, *Agronomes andalous du Moyen-Age*, p. 33.

(٧)

Lucie Bolens: «Les Jardins d'al-Andalus» dans: *Jardins et vergers en Europe (A) occidentale, VIII^e-XVIII^e siècles* (Arch: Le Centre: Diffusion, Comité départemental du tourisme du Gers, 1989), et *L'Andalousie, du quotidien au sacré (XI^e-XIII^e siècles)*, Variorum Reprint; CS 337 (Brookfield, VT Variorum, 1991), chap. 16.

Thomas F. Gluck, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation* (Princeton, NJ Princeton University Press, 1979), Andrew M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983), and Lucie Bolens, «La Révolution agricole du XI^e siècle», *Studia Islamica*, vol. 42 (1978), pp. 121-141.

Reinhardt Pieter Anne Dozy, *Noms des vêtements chez les arabes* (Amsterdam, 1845), (١٠) p. 211.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٨٩ أصل «حيط الزبط» قول بيدرو القلعة. أتيبة الساء: «Alvanega» in: Elena Pezzi, *El Vocabulario de Pedro de Alcalá* (Almeria: Cajal, 1989).

ثانياً: الألياف النباتية: زراعة متقدمة

١ - السوابق في زراعة المشرق

لقد أعلن ابن سينا في رسالة الإكسير وهي الوثيقة اللاتينية المعروفة باسم «من سينا إلى ابن الهيثم» (*Regem Epistula de Re Recta*)^(١٢) مبدأ استحالة تجاوز الطبيعة وكذلك حصيلتها هذا المبدأ. وبعد أعمال جابر بن حيان^(١٣) وبعد الفلاحة النبوية التي تقوم في المباح نفسه الذي يقع فيه الأندلس، المعروف بالمناخ الرابع، يصنف ابن سينا تحت عنوان «الصناعة» كل ما كان من شأنه أن يغير تركيب المادة بهدف إحراق ما كان مكنوناً فيها بدون زيادة من خارجها أو استعانة بالخوارق، مما يقع في مقدور سهل الخصر (الذي يعادل زحل وهرمس) الذي يشرف على عمليات التخثير التي تجعل المادة سوداء في العمليات الخيمائية، والعلاج يتتبع أطوار القمر وما يقع في حزام بروج الشمس، لأن كل مزارع يجهز البساتين بالتلقيح والإسبال لا بد له أن يعرف القابلية بين ما هو أرضي وما هو نجمي، ويكون بذلك إرث أرسطو وبطلميوس القديم قد وصل دون تغيير لأن الأساس يتلخص في إعادة النص الذي يقول بأولوية «الإلهي» لكل مصدر للطاقة. وقد كان ابن سينا بالنسبة إلى جميع الأندلسيين المرجع الأسمى، وقد ذهب روسكا إلى أن رسالة الإكسير منحولة لابن سينا وأنها أندلسية الأصل. وتنتهي هذه الرسالة في خاتمتها بوصف للإبيق^(١٤) وتلخيص لفعاليات الإكسير في الأصباغ:

«الإكسير هو الذي يديخ بصبغته، ويعمس بمادته، ويثبت بواسطة كلسه، والدهون هي الرابطة بين اللون والشفافية، والكلس الصفيق والماء والريثق هو حامل

Ibn Sina, «Risālat al-ikṣir (Letter on the Elixir),» in: G. Anawati, *Oriente et Occident, science et philosophie* (Rome, 1973), pp. 285-346.

وترجمات لاتينية من المصنف الوسيط.

Paul Kraus, *Jābir Ibn Ḥayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam* (Paris, 1986), p. 121

Tawfiq Fahd, «Histoire de l'agriculture en Iraq,» in: *Handbuch der Orientalistik, Geschichte der Islamischen Länder* (Leiden, Cologne, 1977), vol. 1, pp. 276-377

Lucie Boies, «Les Parfums et la beauté en Andalousie médiévale, 11^e-13^e siècles,» (14) papier présenté à: *Les Soins de Beauté, 3^e colloque international de Grasse* (Nice, 1987), pp. 145-169.

الصبغة. فإذا كان الدهن هو الذي يثبت الكلس ويلون في الصبغة، فالأندلس يعطسان فيه، وإذا كان الكلس ثابتاً فإن الاثنين يثبتان معه بفضل قوة المزيج».

عندما اشترط ابن سينا على نفسه ألا يخترع أموراً جديدة في الصبغة فقد أصبح مجدداً، وهذا الموقف نفسه هو الذي اتخذته علماء الزراعة التقليديون في الأندلس فأصبحوا مجددين بدورهم^(١٥). وقد استلهم هؤلاء للزراعون الأطباء بقدر ما استلهموا علماء النبات وعلماء الطبيعة. ويذكر عنهم، ما علما ابن سينا الذي كان منظرهم يعدل أرسطو، انديئوري والنبطي والماقي والفلاحة النبطية. ونجد في الفصل المحصص للعلم العظيم (*Ars Magna*)، في هذا المؤلف الذي يريد إخبارنا عن السوابق القديمة في منطقة ما بين النهرين مكرراً محتوى الكتاب الذي يعزى لجذنا آدم عليه السلام، الذي كتبه بنمسه والمعروف بـ كتاب أسرار القمر، واعتماداً على هذا المرجع المجتعل فإنه يترك لهنه إمكانية تقليد الطبيعة من أجل استخراج أنواع جديدة نباتية وحيوانية^(١٦). ويلعب أداء في الزراعة الدور الذي يلعبه الزيتق في الخيمياء، فهو سائل يستطيع حمل المورد الوسيطة اللازمة للتحويل^(١٧).

٢ - ظروف التوسع والبنيات الزراعية

هل رافقت الفتح العربي إبقاعات خاصة ساعدت على ازدهار الاقتصاد القروي؟

إن الفصول الخاصة بالنباتات التي نتج ألياف النسيج تتضمن كذلك ذكر النباتات التي تنتج مواد الصبغة، فيرتب ابن المؤام في كتاب الزراعة في الفصل (٢٢) لطرق الزراعة الخاصة بالفطن أولاً بتفصيل كبير وتطويل، ثم يتطرق إلى الكتان والقنب ثم يتبع ذلك الحديث عن الزعفران والحناء والقوة والعظم (باستيل) والنباتات الشوكية التي تستخدم في الحلج. ويذكر في هذا الفصل أيضاً الرسم والخشخاش، وذلك للدرر الجديد الذي يلعبانه في تربية الخيول، ويحتمه بذكر البخور (حصى البان) بطريقة مشوشة ودوره في طعام الشر. هذه للزروعات الصناعية من الفطن واسكتان والزعفران والعظم، بدأت تنمو بتوازي مع ازدهار الرجوازية التجارية في عهد ملوك الطوائف (القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي) والإمبراطوريات البربرية (من

Bolens: *Agronomes andalous du Moyen-Age*, vol. 2, pp. 81 et seq.; «Les Jardins (١٥) d'Al-Andalus», pp. 71-96, et *L'Andalousie, du quotidien au sacré (XI^e-XIII^e siècles)*, chap. 16.

«Nabataean Agriculture», fol. 236^v, in Fahd, «Histoire de l'agriculture en Iraq», (١٦) p. 266, 12 and p. 353, 4.

Bolens, *La Culture andalouse, un art de vivre, XI^e-XIII^e siècles*, under «coucou», (١٧) pp. 155-171 and «orbets jāwāgh», pp. 239-264.

القرن الخامس إلى القرن السابع الهجريين/الحادي عشر إلى الثالث عشر الميلادي) تلك السلطة الإسلامية العربية التي دامت ثلاثة قرون في الأندلس.

ولا تظهر في كتاب المغنيار للونشريسي بيئات زراعية مختصة بالمرروعات الصناعية (كلمة «معيّار» هنا تدل على المعيار النقدي)^(١٨). فالمصنعة والاستثمار الزراعي غير المباشر حلّمت عقوداً متعددة تستند إلى قاعدة «الشراكة» (العقد الخاص بتوزيع الحصص)، ولكنها تظهر بصورة عارضة في ما يخص القث (حسب لقيه اس لبابة) دون تدخّل السلطات العامة أو إدارة التوثيق والتحليف. هذه الظروف تؤكد لانطباع العام الذي يشير إلى تشجيع حرية الملكية^(١٩). وإذا كان الصوف موضوع نزاعات كثيرة قانونية بسبب صيغته الشعبية اليومية التي تدسّ قطعان العم الصغيرة في سياق الاقتصاد العام، فإن المساحات المربعة المسقية المروحة بالقطن أو بالبطيخ أو بالقوة، وحقول الحنّاء وأثلام الرعفران كانت من دون شك موضوع نزاعات مستمرة ترتبط بمشاكل توزيع المياه في المحيط القروي ونصف القروي^(٢٠). ذلك أن الوقائع القانونية لا تشير إليها بهذه الصيغة إلا في ما يخص الألياف. وتكون عقود المراجعة (الزراعة المشتركة) و«المساقاة» (عقود جزئية) هي التي تميّز مجموعة البنيات الزراعية ويصعب التمييز في بعض الحالات بين ما هو متبع في الأندلس ومثله في إفريقيا.

وكان المستعمر (مستصلح الأرض) يدفع الزكاة، وهي ضريبة الدولة الإسلامية

(١٨) Lucie Bolens, «Al-Andalus: Les Structures foncières d'après les sources juridiques» dans, *Mélanges Duby* (1991).

وحول المصدر الأصلي، انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد الوشرسي، كتاب المعيار، أو حجر الروية في العناري، القرن الخامس عشر، طبعة حجرية، ١١ مج (فاس، مطبعة الراية احامس)، مج ٦، ص ١٣٢.

(١٩) انظر Muhammad Ibn Ahmad Ibn 'Abdūn al-Tujibi, «Traté de herba», dans, Muhammad Ibn Ahmad Ibn 'Abdūn al-Tujibi, *Séville musulmane au début du XII^e siècle, le traité d'Ibn Abdūn sur la vie urbaine et les corps de métiers*, traduit avec une introduction et des notes par Evariste Lévi-Provençal (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1947), vol. 3, pp. 9-10; Spanish Translation by Emilio García Gómez and Evariste Lévi-Provençal, eds. and trs., *Sevilla a comienzos del siglo XII: el tratado de Ibn Abdūn*, 2^a ed. (Sevilla: Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1981), no. (3), pp. 42-43.

(٢٠) Thomas F. Glick, *The Old World Background of the Irrigation System of San Antonio, Texas* Southwestern Studies, Monograph no. 35 (El Paso, TX: University of Texas at El Paso, [1972]), and Lucie Bolens, «L'Irrigation en Andalus Une Société en mutation, analyse des sources juridiques» paper presented at: *I Coloquio de Historia y Medio Físico* (América, 1989), pp. 69-95.

التي يدفعها المسلمون. وكانت هذه الضريبة حاصة بمن يملك الأرض رسمياً^(٢١). وكان ذلك بسبب الجمعيات القليلة الأفراد المتعددة جداً والمعقدة للاستثمارات الصغيرة والمتوسطة من أجل المساهمة واقتسام الأرباح. وكان «أهل الكتاب» يدفعون كذلك الخرج ويتعرضون غالباً لما يتبع ذلك من تأخير «أصحاب التقدير» الذين يقدرون الانتاج، مما أدى إلى قيام عمليات احتجاج عديدة. هذه الملكية غير القاسمة للتجارة لم تكن ماهرة إلا في حالات قطاعات الزراعة الغذائية. وتستطيع الدراسات المعقّبة القاسية الحديثة أن تكشف عن شكل العلاقات في قطاع الزراعة التسويقية، فالقول هنا لا يحيط بالممارس ولكنها تنظم في مربعات تسهل عمليات الري في مناطق السفوح أو في الأراضي الطموية الساحلية.

ثالثاً: قطاع القطن قطاع ذو مردود عالٍ

١ - الأسماء والأشياء

على عكس الكتان والقنب اللذين يعطيان الألياف من جذوعهما بواسطة ابلّ والنقع، فإن القطن يخرج من البررة التي تحتوي على هذه حبوب مكسوة بالألياف. هذا النبات الذي يعيش في منطقة بحاذية للمنطقة الاستوائية والذي ينمو بشدة يرتبط بالحضارتين الهندية والعربية. وبعد انتشاره في الحوض الغربي للبحر المتوسط فإن اسم الألياف الجديدة ارتبط باسم الكتان على الرغم من الاختلاف في طريقة تحصيلهما.

وقد أخذ اسم القطن من العربية (بالإسبانية القودون) وأصله من الهند الشمالية (*Gossypium herbaceum*) أو من الهند الجنوبية (*Gossypium arboreum*) وهو يختلف عما يسمى بالسنسكربتية: «كارياسا»، الذي أصبح في العبرية «كارباس» وباليونانية «كارباسوس» بمعنى الشاش الرقيق، ثم باللاتينية «كارباسيس». وقد تحدث سترابون عن القطن فقال إنه صوف شجرة^(٢٢). وثبّث الهند ميلا أوائل العصر المتوسط لبلد المصنّف بكميات كبيرة على الرغم من انتشار القطن في حوض البحر المتوسط. وقد شهد ماركو بولو بنفسه تحضير بالات القطن الكبير من أجل شحنها إلى العرب ثم انتشر القطن انطلاقاً من المغرب في عمق إفريقيا فبلغ عانا والسودان. وكان يوجد في السودان قبل ذلك قطن يوزي تصنع منه أزر نصمية بحية كثيرة الألوان. وعندما هجّنت هذه الفصيلة مع قطن إفريقيا الشمالية أعطت ما نعرف

(٢١) التوريسسي، كتاب للميل، بحسب عمر الإنجيل، مج ١٨، ص ٩٢

Strabon, *Geography*, vol. 15, 1, pp. 10-21.

(٢٢)

وقد ظهرت في الأندلس أولى الإشارات إلى زراعة محلية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، خاصة في تقويم قرطبة، ولكن كتاب في ترتيب أوقات الغرسة والمفروسات لم يذكر القطن^(٢٣). وقد تكلم جميع علماء الزراعة الأندلسيين عن القطن، كأبي الخير الأشبيلي (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) وأبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن البصّال الذي يتكلم عن حديقة السلطان في كتابه القصص والبيان، وأبي المطرف عبد الرحمن بن محمد بن عبد الكبير بن يحيى بن محمد لبحمي بن وافر (٣٨٩ - ٤٦٧ هـ/ ٩٩٩ - ١٠٧٤ م) وقد وصل هذان الأخيران إلى شيبيلة في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي بعد احتلال الموحدين السادس طبطبلة عام ١٠٨٥ م، وابن الحوام الأشبيلي (ما بين القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي والسابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي)، والحاج الطغري الفرناطي (وهو مؤلف كتاب ضخيم في عهد يوسف بن تاشفين المرابطي، ويحكي فيه أخباراً مهمة عن ابن البصّال)^(٢٤)، وابن حجاج الأشبيلي (مؤلف للفتح عام ١٠٧٣ م وابن ليون لفرناطي (٦٨١ - ٧٥٠ هـ/ ١٢٨٢ - ١٣٤٩ م)^(٢٥)، وذلك في معرض حديثه عن التفاصيل.

André G. Haudricourt, *L'Homme et les plantes cultivées*, préface d'Auguste Chevalier ([Paris]: Gallimard, [1943]), p. 137; Maurice Lombard, *Les Textiles dans le monde musulman VII^e au XII^e siècle*, études d'économie médiévale, t. 3 (Paris, New York: Mouton, 1978), p. 76, note (3), and Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*, pp. 31-41.

يوجد ما بين ٤٠ و ٥٠ نوعاً من القطن.

'Arif Ibn Sa'īd al-Katīb al-Qurṭabī, *Le Calendrier de Cordoue*, publié par R. Dozy, (٢٤) nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée par Charles Pellat, *Medieval Iberian Peninsula, Texts and Studies*, v. 1 (Leyden: E. J. Brill, 1961), p. 61, et A. C. López, *Kitāb fī tarīḥ anqāḍ al-ḡarṣa wa' l-maḡribā: Un traité agricole andalou anonyme* (Granada, 1990).

Henri Pères, ed., *Kitāb al-fildha: حول المهدين الزراعيين في القرن الحادي عشر*, أنظر: *ou, Le Livre de la culture*, notice et extraits traduit par A. Cherbonneau; éclaircissements par Henri Pères (Ager: Éditions Carbonel, 1946), p. 10.

وحول ابن بصّال: أنظر: محمد بن إبراهيم بن بصّال، كتاب الفلاحة، نشره وترجمه وعلق عليه حوسى مارية مياس بيكرمس وعبد عريمان (تطوان: معهد مولاي الحسن، ١٩٩٥)، ص ١١٤.

García Sánchez, ed., *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios*; Bolcar, *Agronomes andalous de Moyen-Age*, p. 44;

ابن ليون، كتاب إنشاء الملاحة وإنهاء الرجاجة في أصول صناعة الفلاحة (الرباط: مخطوطة رقم ١٣٥٢، و Ibn Luyūn, *Tratado de agricultura*, edited with Spanish translation by Joaquina Bugarras Ibáñez (Granada, 1975); new ed. (1988).

يُزرع القطن في آذار/مارس أو في شباط/فبراير في الوقت نفسه الذي يزرع فيه العُصفر، في أرض دسمة ثم يجري تسميدها بروث الغنم والبقر، على طريقة الزراعات المسقية أو ذات التربة الرطبة. ويجب أن يحرث الحقل مرات متعددة قد تصل إلى العشر حسب عمليات حرث وقلب تدعى «القليب» لأنها تعتمد على تفتيت التربة وليس على حرثها (فلاحة) لأن المقصود هو خلق سطح للتربة يكون معلقاً على ما تحته فيمنع كل عملية امتصاص شعرية نحو الأعلى وكل عملية تبخير للماء. فكان للحقل الخاص بالقطن (الحرض) عمالاً من أعمال الأيدي البشرية الماهرة، على شكل مربعات وتربة قليلة الانحدار تمنع تشقق الأرض من أجل الاستفادة من السقي بمردود أقصى.

٢ - مستوى المردود الزراعي في الزراعة المكثفة المسقية

يخضع هذا المستوى مثله مثل مجموع هذه الزراعة الشديدة الارتباط بالظروف والأحوال لضرورة مردود متوسط أعلى، فتتركز الجهود على الزراعات ذات المردود الكبير في اللحظة الحاضرة، ومنها نباتات النسيج في الدرجة الأولى ونباتات الصباغة. ويقع في المستوى الخلفي الاجتماعي لهذه الوضعية ازدهار طبقة برجوازية من التجار، بحيث إنه لا يمكن تصور الحضارة التي جاء وصفها في معرض الحديث عن «الطعام الأندلسي» إلا من خلال هذه البنية التحتية.

وكانت زراعة الحبوب وغراسة البساتين تخضعان للمعاملة نفسها، وكذلك الأملاك الجماعية كالأمالك الخاصة. وكان الإعفاء من الضرائب (الخراج) مرتبطاً دائماً بأصول تاريخية (كالتحالف مع الموحدين)^(٢٧) أو بأصول قبلية للقبائل التي شاركت في الفتح في أيامه الأولى. وكان القدان هو وحدة للمساحة الزراعية، ولقدان مدكية قد تكون شخصية أو قبلية جماعية، بينما كان المرجع الإشبيلي وحدة مساحة الأرض المفروسة وتدل كذلك على الأراضي الخاصة المحيطة بالمدينة. ويذكر ابن صاحب الصلاة قيمة ٨٠٠ مرجع في إشبيلية فيقدرها بـ ٣٠٠٠ دينار، بينما يذكر ابن العزم أن المرجع يمثل مساحة بحرثها ثلاثة عمال في عملية حرث عميق هو «القليب» في أرض سهلة (يترجمها بانكيري (Banqueri) بكلمة: يانون = سهلة)^(٢٨). أما الصيغة

(٢٧) أبو الحسن علي بن عبد الله بن أبي زرع، ووض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس (الرباط، ١٩٣٦)، ص ١١١. وحول امتداد عملية استصلاح الأراضي في عصر الموحدين، مراکش، إشبيلية: بوجي، عواصم الموحدين، انظر: Rhozi Ben Youssef, «Recherche sur le mode de production au temps des Almohades» (Thèse de 3^e cycle, Paris, 1986), p. 112.

Bolens, *Agronomes andalous de Moyen-Age*, p. 82 et seq.

(٢٨)

والعصا الخاص بالتربة: أبو مروان عبد الملك بن محمد الباجي بن صاحب الصلاة، المص بالإمامة، تحقيق =

التي تتألف من عشرة فدادين (aldca) فإنها تحتوي كذلك على ناعورة ومسجد ومدرسة لتعليم القرآن. وهكذا كانت مردودية الزراعة المغربية الأندلسية ما بين القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي والسابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي تعتمد على وجود يد عمالة مؤلفة من العبيد الكثيرين الخاصين لنظام «بيلوري» صارم وكانت مجموعة الصيغات تؤلف قرية (alqueria) وهي تجمع ريفي مع ضواحيه وشبكة توزيع المياه وهي على العموم من أملاك السلطان يسمحها مدى الحياة لصالح أعيان مقابل خدمات جليلة وهم عموماً من الموحدين أو الفقهاء الأندلسيين القائمين على تطبيق الشرع والحق^(٢٩).

٣ - العناية الشديدة بالمناهج الزراعية

تبرز براعم زهر القطن في آب/ أغسطس ويحني القطن في أيلول/ سبتمبر بتدريج من الصباح الباكر بعدية الفلاحات اللواتي قد يقمن بالمراحل التالية. وكانت عملية جمع القطن في العراق تقع في شهر تموز/ يوليو أي أنه إذا كان المناخ أشد حرارة يجني المحصول أبكر. وكانت العملية التالية لجني المحصول هي فصل الألياف الباعمة عن البررة في لعل ثم تعريضها للشمس، ثم جمعها في بالات. ومن المصادر الأندلسية نعلم أن هذه المراحل كانت تتم في سوريا بأسبقية شهر كامل، وهي من المعلومات المتبعة بالمناخ. وتعود الحقول بعد ذلك لتصبح جاهزة لعام مقبل. أت من الساحة الخاصة بالمحافظة على البيئة فإن كتاب الفلاحة النبطية يقدم لنا وثيقة تقول إن «التراب» أو الطبقة السطحية الحية للأرض، يجب أن يكون خالياً تماماً من أثر الملوحة. وكانت عمليات التشذيب التي تلي عملية الحني تتم بواسطة المنجل الذي يجعل شجرة القطن مثل جلع دالية العنب، لكي تستطيع النباتات من جديد في العام القادم. والحلاصة أن القطن كان زراعة مربحة قد انتقلت إلى إسبانيا والحواس العربي للمتوسط، وأن الحركة المعاكسة، أي شراء القطن الهندي لا تزال قائمة، مما يدل على حركة اقتصادية معقدة منذ ذلك الحين.

^{٢٩} محمد السهادي الشاذلي (بيروت، ١٩٥٧)، ص ٤٦٦ (Libro de agricultura), edited with Spanish translation by J. A. Banqueri, 2 vols (Madrid 1802), vol 1, p 531, and Bolens, La Cuisine andalouse, un art de vivre, XI-XIII siècles, pp. 17-50.

(٢٩) انظر ابن بصال، كتاب الفلاحة، ص ١١٤ - ١١٥ (النص) وص ١٥١ - ١٥٢ (الترجمة).
أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في أخبار المغرب (من لندن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين مع ما يتصل بتاريخ هذه الفترة من أخبار الشعراء وأهلين للكتابة)، تحقيقه وصححه محمد سعيد العربي (القاهرة - مطبعة الاستقامة، [١٩٤٩])، ص ٢٣٧ و ٣٧٦، وابن أبي ربيع، المصدر نفسه، ص ١٤٦.

٤ - المعرفة وتنشيط الإنتاج

ولم يمضِ عَصراً هذا الازدهار أبداً خلال التاريخ: فالرفيق والربح لم يعترِا لحظة عن طبع هذا المجتمع بطابع «القدم»، والذي يتميز بالتمتع بالعس ويحس بالاستعادة من أهل العلم.

وقد قام بن العوام الإشبيلي بتجارب على المزروعات الجديدة أو المختلف بشأنها^(٣٠) في سهل «الشرف» (عما يدل على الامتياز) بإشبيلية بعد أن أقام جدولاً منهجياً للبقولات الإفسالية التهججية المتعلقة بكل فصيلة، وكانت التقاليد بالنسبة إلى القطن ترجع إلى أصحاب العصر الوسيط وليس إلى القدماء: كأبي حنيفة لديسوري، والفلاحة النبطية، وأبي الخير، وابن بصال، وابن وافد، والسادح الصقلية والمصرية وبلاد الخبيج العربي وشبه الجزيرة العربية ولا نجد أثراً لديسغوريس^(٣١). وعلى العكس، فإن مدرسة علم الزراعة الأندلسية كانت تكتف بالأمر وفقاً لاحتياجاتها، لأن القطن كان جديداً ولأن التعديد أسامي. وتظهر على الخصوص حقيقة هذه الحركة المرتكزة على الأندلس، حيث تختلف المناطق اختلافاً شديداً نظراً إلى فروق المناخ من ألمرية إلى إشبيلية، ومن كامبو نيحار^(٣٢) إلى الشرف في مختلف فصول القطعت لتجارة التي تشجعها السلطة المدنية، من الملوك والعقهاء.

٥ - الفزل والنسيج ومراقبة الأسواق

كان القطن ثمناً غالباً يقول ابن العوام «تعبش شجرة القطن عند هذه سنوات تعطي خلالها شميرات القطن»^(٣٣). ويضيف ابن البيطار المالقي إلى هذا المعنى «يردعى القطن بعد جميه الكور». ويقول الرازي إن برته مسبة للشهوة وتدهى «الخشمج»^(٣٤) وكان معروفاً أن ثياب القطن أكثر بعمرة ودفناً من ثياب

Ibn al-'Awwām, *Ibid.*, vol. 2, p. 103 et seq.

(٣٠)

Robert T. Günter, *The Greek Herbal of Dioscorides* (New York, 1959), and Juan

(٣١)

Vernet Gines. «La Ciencia en el Islam y Occidente», in: *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*, 2 vols (Spoleto: Presso la sede del Centro, 1965), vol. 2, pp. 537-572.

Danielle Provansa] and Pedro Molina, *Campo de Nijar: Cortijeros y areneros*

انظر (٣٢)

([Almería] Instituto de Estudios Almerenses de la Diputación Provincial de Almería, [1989])

Ben Yunes, «Recherche sur le mode de production au temps des Almohades», p. 125 et seq.

انظر

Ibn al-'Awwām, *Kitāb al-filāḥa* (Libro de agricultura), p. 105.

(٣٣)

(٣٤) والقطن، ويسمى البرس والكروصف ويقال لقطن اليردى «الخرفج» وذكر ثعلب أن حب

القطن يقال به «الخبرج» أيضاً (من كتاب التلخيص من أسماء الأشياء للهلاقي). [المترجم]

الكتان. ويقول الإدريسي (٤٩٣هـ/١١٠٠م - ٥٦٠هـ/١١٦٦م) إن الأغنياء (الخاصة) يلبسون ثياب القطن والمعاطف القصيرة، أما الصوف فإن الفقراء وحدهم الذين يلبسونه^(٣٥). وكانت أبحاث الحسبة ومراقبة الأسواق تقوم بالإشراف الدائم على عمليات الغزل والنسيج والحياكة. وأصبحت الأحاديث بعيدة عن المجال الزراعي ولا تنصب إلا على تقنيات النسيج: حيث يتم الغزل بواسطة عجلة تدعى «الفتل» وهي نوع من مغزل ذي عجلة ظهر في الهند ما بين القرنين الخامس والتاسع الميلاديين. وفي بداية القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي كانت التعليمات في إشبيلية على غرار تعليمات باريس: سلكان في الثول وخيطان والمشط يحمل ٢٤ بيتاً وأربعين بيتاً في كل قطعة^(٣٦). وقد فُرِحت غرامة على كل من يمسح حجم السدي الذي يدعى «الجيدة» كاستخدام عدد غير كاف من «البيوت» أو أن لا يحسن عملية التدف بما يجذب الفئران^(٣٧). وقد أتبع هذا النظام بعد نصف قرن تقريباً في مؤسسات سان لويس لجعل الأسواق عرضة للقوانين للرب نفسه.

رابعاً: الألياف القديمة: الكتان والقنب (الشاهدانج) (*Linum Usitatisimum and Cannabis Sativa*)

١ - الكتان يحفظ بمكانه

نحصل على ألياف الكتان والقنب بعملية تقع جذوعها في الماء. وبقيت طرفي رراعتهم دون تعبير، وبقي الكتان على مكانه في الأسواق. وينمو الكتان جيداً في مناخ معتدل وتأقلمت رراعتهم في العصر الروماني في مناطق غاليس ولوريتانيا وفي

(٣٥) انظر *Al-Idrisi, Description de l'Afrique et de l'Espagne*, texte arabe publié pour la première fois d'après les mss. de Paris et d'Oxford avec une traduction, des notes, et un glossaire par R. Dozy et M. de Goeje (Leyde: E. J. Brill, 1968), pp. 3 and 16, and

أبو محمد عبد الله بن أحمد بن البيطار الملقب، الكتاب الجامع لقرحات الأدوية والأعذية، ٢ مج (بولاق، ١٢٩١ هـ)، ج ٢، ص ٢٤

(٣٦) أبو عبد الله محمد بن أبي محمد السقطي، في آداب الجمجمة، النص العربي حرره مع مقدمة وشرح متكلمات بالفرنسية ح س كولان وإ. ليفي يروفسا، منشورات معهد الدراسات المراكشبة العالية، ٢١ (باريس - لوزو، ١٩٣١)، ص ٣ - ١٢٢ باحة ٧، ١١٨ الأنسجة الخام، ٢٩ الترجمة الإسبانية لـ A. Saqati, «Al-Kitāb li adab al-jassa (Libro del buen gobierno del zoco)», edited by: Pedro Chalmeta, *Al-Andalus*, vol. 32, no. 1 (1967), pp. 1-38 and 39-77, and vol. 33, no. 1 (1968), pp. 78-120 and vol. 33, no. 4 (1968), pp. 131-198.

Chalmeta, *Ibid.*, nos. (134); (138); (139) and (145).

(٣٧) اسقطي في

مسطحة المستنقعات الجنوبية قرب أمورياس وطركونة وشاطبة، وقد بقيت هذه الرراعة مستمرة بعد الفتح العربي. وقدم هذه الرراعة يُقَسَّر وجود اسم بولوس ديموقريطس في اللائحة التقليدية. ويقول كتاب الفلاحة للتبعية إن أصل الكتان قبلي ومع بداية القرن الخامس للهجري/الحادي عشر الميلادي بدأ الكتان يتعد تدريجياً عن الساتين الرقعة عند سموح الجبال ويهاجر نحو المواقع الساحلية الجنوبية حول ملقة وسهول غرباطة وروادي أندراش الساحر داخل سلطان المرية^(٣٨) حيث كانت تقوم صاغة الأشربة البحرية من الكتان الملون.

وقد جرب ابن العوام بنفسه ونجح في غرس الكتان بكثافة في الأراضي غير المسقية كما نجح في إعادة تغذية الأرض بروت الحمام. كانت الظروف مواتية، ولم يحل القطن تماماً محل الكتان الإسباني فاحتفظ بأسعاره ومكانته بل إنه أصبح يزرع حول إشبيلية بكثافة أكبر في سهل الشرف. وفي إشبيلية كانت تتم حياكة الكتان وصباغته من أجل الاستهلاك في السوق المحلية وللتصدير. ويذكر فترة نمو الهلال حتى يصبح بداراً. تعطس جذوعه في عملية النقع وتثقل بواسطة أحجار ثقيلة فوقها لتبقى مغمورة. ثم تضرب على سطح الماء. وكانت طبيعة هذا الماء تؤثر بصفة قطعية على البياض السبي للمنتوج النهائي. فإذا كانت جارية وحارة فالألياف تخرج بيضاء وإذا كانت متكدرة فالألياف تكاد تخرج سوداء وإذا خولطت بروت الأغنام ولأبقار لم ينجح كسنائية. وكانت الخيوط عند نهاية النقع تنصل لوحدتها فتترك لتجف كالقطن. وكان عملية تدرم ٥٠ يوماً في البلاد الباردة و٣٠ يوماً في مناطق الأندلس الدافئة^(٣٩).

Muhammad Ibn 'Abd al-Mun'im Abū 'Abd Allāh al-Himyarī, *La Peninsule ibérique* (٣٨) au Moyen-Âge d'après le *Kitāb arrawq al-mi'ār fi ḥabur al-ak'ār* d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyarī, texte arabe des nouces relatives à l'Espagne, au Portugal et au sud-ouest de la France, publié avec une introduction, un repertoire analytique, une traduction annotée, un glossaire et une carte, par Evarest Lévi-Provençal, publications de la «Fondation de Goeyen», no. ١١ (Leyde: E. J. Brill, 1938), p. 40, no. (29), and

ابن بطوطه، الملقب، الكتاب الجامع لقرودات الأوعية والأهلية، رقم (٣٩)

Ibn al-'Awwām, *Kitāb al-fildha* (*Libro de agricultura*). Arabic text, p. 113; نظر: (٣٩)

Miguel Asín Palacios, *Glosario* و ٥١، ص ٤١، رقم (٤١)، ٤١، ص ٥١، و *de voces romances registradas por un botánico arábigo hispano-musulmán (siglos XI-XII)* (Madrid, Granada, 1943), no. (1), p. 116: «el-abertale» and no. (305), p. 56: «linos», Latin «linum» and «Kattana»

٢ - القنب المستعمل في الحقل

وقد احتفظ القنب الذي جاء من بلاد فارس باسمه القديم: الدور الملكية (شاه دنج) وهو مثل لكتان تخرج أليافه من جذوعه، والتربة الصالحة للقنب المزروع من أجل بدوره، هي التربة الصالحة للقنب المزروع من أجل أليافه نفسها، وهو يزرع مكثفاً للحصول على الألياف ومتباعداً للحصول على البذور وتسمى الفلاحة الشبطية برور «سوسة» برور الصبي^(٤٠) وألياف القنب أقل ليونة من ألياف لكتان، ولكن رعايته لا تتطلب العناية وكميات المياه نفسها. ويكثر استخدامه في مجالات عديدة كالأقمشة والثياب العليظة والورق والحبال المفتولة وكل ما يستخدم من النسيج على ظهر المراكب. وكانت النساء يعملن في زراعة القطن والقنب واشتهرت المرنة وسرقسطة وبوكيرات وخوادر بمنسوجاتها، ولكنها لا تذكر بكتانها. وكان الصوف لطيفة انشعابية والحزير للطيفة العينة، لذا فإن نباتات الصبغة التي يمكن الحصول عليها بسهولة واستخدامها صناعياً سوف تلقى اردهاراً مشهوداً على حساب الظروف العامة، والتوسع الاقتصادي والثقافي.

خامساً: سيادة اللون

١ - المباهج الغربية

جاء ذكر لبر في التوراة بلفظ «نوز» الذي أصبح في اليونانية «يسوس» وباللاتينية «يسيس» ويسميه الإيطاليون يسو عاركارا أو الصوف الملون (لان يسا) وهو شعيرات تخرج من صدفة كستنائية اللون يفرزها هذا الحيوان الذي هو من فصيلة الرخويات^(٤١)، فتخرج من المحيط كالحزير أو كشعر البحر. وهذا الشعر سواء كان أسود أو أخضر يشبه بلون ذهبي يشبه قزحية العين. وهو موجود في نواحي صفاقس وجربة في تونس وفي جنوب شبه الجزيرة الأيبيرية ويعدل ورده ذهبا، كالكتان الذي كان يدفع عوض النقود في الضرائب. ويسمى القماش الناتج عن هذا لبر أبا قلمون^(٤٢)، وهو يعني حرير الزوم، ولم يكن له ممكناً إلا للسلطين نظراً لغلاء

(٤٠) ابن خلدون، *Ibn al-'Awwām*, Ibid., Arabic text, p. 118.

(٤١) انظر Lombard, *Les Textiles dans le monde musulman. VII^e au XII^e siècle*, p. 113.

J. Vallvé, «La Industrie en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, vol. 1 (1980), p. 229, and

ابن البيطار المالقي، المصدر نفسه، رقم (٣٩) ٢، من TAT TAV، رقم (١١٢٣)

(٤٢) Henri Pirené, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects*

généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire, p. 217, n. 4 and p. 317 and Vallvé.

Ibid. pp. 228-229

ثمنه ولمود انتي يتطلب جمعها عدة سنوات. وكان ثمنه يصل أحياناً إلى عدة آلاف من الدينار. وكان يسمى كذلك «صوف البحر». وكانت مياه صفاقس تحتوي على كميات وفيرة من البر، وكان لون الأصداغ التي تفرزه مثل لون أصداغ اللؤلؤ. فكانت تجمع من المحيط الأطلسي أمام مدينة شتمرية، لونها ذهبي، ذات ملمس ناعم كالحرير، وكانت تعالج كالحرير.

وقد ورد في حكاية «جلد الحمار» لمؤلفها يبر أن الفتاة طلبت من أبيها مقابل جلد الحمار ثوباً به «لون الطقس» ذا لون متغير لا يمكن تحديده بحيث يتغير اللون حسب ساعات النهار. وكان ثمنه عالياً ويمنع تصديره. وكان المنصور (الحجب الأميري ٣٨٧هـ/٩٩٧م) بعد عارته على سان جيمس دي كمبوستل قد وهب خلخاله النصارى حرائر «الطرار» المخصصة للملوك والمقصورة عليهم، وتذكر الأخبار ورياً قدم هدية من النوع نفسه للمعتمد ملك إشبيلية في عيد البروز. وفي عام ٣٩٢هـ/١٠٠٢م وزع المنصور بعد غارة على شتمرية واحداً وعشرين كساء من «حرير البحر» ومعظفين عشرين ومعطفاً قرمريناً (سقلاطون)، وخمس عشرة ريشة، وسبع زراي من الحرير البيزنطي وفروتين من فراء الثعالب.

وجاء في تقويم قرطبة^(٤٣) أن عمال الخراج في العمالات قد صادروا عام ٣٥٠هـ/٩٦١م لعائدة السلطان جميع المنسوجات الفرمية (باللاتينية: غران)، ثم جميع الأنسجة الرقاع السماوية (باللاتينية: سليستي) بدءاً من آب/أغسطس، ثم في أيلول/سبتمبر جميع الأنسجة المصنوعة من القز (باللاتينية: روبيا). وقد ظهرت في إشبيلية (القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي) وفي مالقة (القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي) من عمليات ضبط الأسواق الظاهرة هذه نفسها، أي بعد قرنين أو ثلاثة من الزمن، مما يدل على أن الزراعة استمرت في إنتاج مواد الصباغة بمقياس صناعي.

٢ - الأزرق: هل هو عظمي (باستيل) أو نيلي؟

لا يزال السكر إلى يومنا هذا يأخذ لونه الأبيض بفصل «الأيل». ولكن لأنيل هو «النيلة» وهي مفردة تجدها في جميع الوثائق التي ترجع إلى ما بين القرنين الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي والسابع الهجري/الثالث عشر الميلادي. كان لا بد أولاً وقبل كل شيء من الرجوع إلى النصوص والامتناع عن كل ترجمة (كترجمة بكييري وكلمان - ملية لابن العوام، وترجمة لكلوك لابن البيطار، وترجمة مايرهوف لموسى بن ميمون)، وقد قام هذا الملف على المعجم المدقق بالتفصيل الذي سأعرض

^(٤٣) Arib Ibn Sa'īd al-Kātib al-Qurṭubī, *Le Calendrier de Cordoue*, pp. 90-91, 132-133 and (٤٣)

144-145; al-Saqāṭī, trans. Chalmers, n. 138, and Ibn 'Abdūn al-Tujībī, «Traite de ḥisba», n. 174

نتيجته باختصار مركزة على الأزرق المعظمي بالنسبة إلى النيل. وعرض سريع غير مفصل لنباتات الصبغة الأخرى.

ويسمى اللون اللازوردي، أو أزرق عكاء، أو الأزرق البحري الأقصى، هو المرجع عند الحديث عن الزرقة الشديدة، إنه الأزرق الطبيعي (Cyanos antophyes) القادم من شمال شرق أوروبا المسمى بالعربية: «لازورد». أما الألوان الوراق الحامسة (azurro della magna, azurro citramarinum) فإنها معروفة بكثرة. (ويقول لايار إن الأزرق الذي استخدمه الآشوريون يدخل في هذه الفئة) وذلك من أجل إلقاء المرجع في الألوان، لذا فإن رهور الكتان مثلاً كانت تسمى في الشعر: «اللازورد»، مما يدعو إلى ضرورة التمييز عند الحديث عن الألوان. كذلك كان اللون الأزرق عند القدماء يستخرج من أصداف بحرية والحلزون (موريكس أو سيبيا) التي كان يستخرجها الفينيقيون والعبرانيون من شواطئ صور وحيفا.

وقد وقعت الواقعة بين الامبراطورية الرومانية وبداية ظهور الإسلام عند مجيء اللون لنيل من الهند وإفريقيا الشرقية. وقد استخدمت له المفردات التالية: «النيل» - «نير» - «لازورد» - «وسنة» - «بخطر»^(٤٤) - «مظلم»، وكان كل منها يدل على محمول مختلف أو على الشيء نفسه.

اللازورد هو الحجر المعروف «الأزورايث» أو (Lapis Lazuli) الذي يستعمل في صناعة الأحجار الكريمة، ويضيف ابن البيطار أن المعظم هو النبات الذي ينتج النيلة «النيلج»^(٤٥) ولكن بعضهم مثل ابن ميمون يعتقد أن زهرة ذكر الباسنيل هي النيلة. وكان بيع لباسنيل على أنه النيلة في إسبيلية في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي يمدّ جسداً يعاقب عليه، وهي صلبة شائعة كثيرة الوقوع.

وكانت كلمتا زُمنة وسموي من مفردات مهندسي الزراعة التي تسمع بتعدي الخلاف المعجمي، لأن اللغة القشتالية الخاصة ببيان الأحجار الكريمة استخدمت في البدء لفظي «أرول» و«كارديسو» وهي غير كافية. ويسمى ابن العوام الباسنيل «البستاني»^(٤٦) أو «لسماوي»، الذي يمكن أن يختصر على لفظ واحد «استاني» الذي

(٤٤) ابن البيطار «العجمي»، الكتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية، «وسنة»، ج ٤، ص ١٩٤، وابن ميمون، شرح أسماء الغفار (مخطوطة، اسطنبول، آيا صوفيا، رقم ٢٣٧١١)، الأوراق ٨٣^ط - ٨٤^ط، «رسم»

(٤٥) ابن البيطار «المالقي»، المصدر نفسه، ١٥٦٢، بل، ملج ٢٢٤٤، ج ٤، ص ١٨٦ - ١٨٧، و Ibn al-'Awwām, *Kitāb al-filāḥa (Libro de agricultura)* vol. 2, p. 28 and vol. 5, p. 307

(٤٦) Ibn al-'Awwām, *Ibrīd*, vol. 2, p. 129.

من الضروري مقارنه كونه الترجمات كلمت مايه يقرأ «سموي» ويترجم «باسنيل»، بينما ينج ابن العوام

ترجمه بانكيري بـ «هورتاس».

أما لفظ جَطَر فإن ابن البيطار يرجعنا إلى وَشْمَة، سيما يعتقد ابن ميمون أن لفظ جَطَر يدل على أوراق نبات النيلة (النيلج)، وأن «العِظْلَم» هو ما يدل به الناس على النيلة وما يستعمل في الصباغة باللون الأسود (وهذا يضع الحق بجانب ميشال باستورو الذي يعتقد أن الأزرق هو اللون القاتم).

إن أوراق الباستيل باللاتينية - (*Isatis tinctoria, cruciferous*) من النباتات الضيحية) وأوراق نبات النيلة تدبغ باللون الأزرق بفعل مادة النيلة والفروق الناتجة في الألوان ناتجة عن زيادة أو نقص هذه المادة في الأوراق. وهذا ما يفسر الموضي في المصطلح والعلم لأنه وقع الخلط بين نبات النيلة وبين نبتة الباستيل الذكرية. وفي مخطوطة ابن بقلارش (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي المستعيني) نجد البستيل باسم الوسمة^(٤٧) فترجمه اللسان الفشتالي: «فولبوم» لأنه لون أزرق ينتج من الأوراق^(٤٨). أما الخناء المجنونة فهي خليط من الخناء والوسمة وتدبغ باللون الأسود. وللوسمة (البستيل، *Isatis tinctoria*) أهمية كبيرة في مشحف اسطسول الخدص بالأعراق (الإنثوغرافية) ذلك أن المادة التي تُرَسِّخ اللون هي الشَّب، ونعلم منه أن الماديين قديماً قد استعملوا الحديد في الترسخ محصلوا على أسود منتظم. وكان المشرق هو المصدر للشب الأناضولي. وقد دخل «الأنجذان» (ستيمراكنس بنزوان دريات) كذلك في الصباغة. وقد ساد الاعتقاد أنه قد فقد أثره تماماً في «Сугепаиса» (ليبيا) في عهد الرومان حيث كان معروفاً باسم «سلفيوم». وقد وجد اليوم بأشكوله الثلاثة المستخدمة في الصناعة بفضل المعجم الإسباني العربي، فهو قد هير سمه فقط واليوم يعرف باسم «البهجو»^(٤٩).

«أما الأخير: أرقى باستيل = أزرق سماوي» ابن بيطار الثاني، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٤ (نيل - النيلة)، ج ٤، ص ١٨٦ - ١٨٧ ابن ميمون، شرح أسماء الطيار، الأوراق ٧٤ - ١٠٢. انظر أيضاً Meyerhof, *Un glossaire de matières médicale de Maimonide* (Le Caire, 1940), n. 126; 'Abd al-Razzâq al-Jez'î, *Kachef er-romanou (Révélation des énigmes)*, traduit et annoté par Lucien Leclerc (Paris: Baillière, 1874), n. 25.

وكذلك «الأرض الخضراء» و«الزركون» المطابق مع الأحمر القاني.

(٤٧) ورد في لسان العرب: الوسمة، أهل الحجاز يثقلونها، شجر له ورق يختص به، وفي حديث الحسن وأخيه عليهما السلام أنهما كانا يحمضان الوسمة. [الترجم]

(٤٨) انظر ابن بقلارش، المستعيني (مخطوطة لندن، المكتبة الجامعية، ١٥ شريكات)، الورقة ٣٤.

(٤٩) J - P Bouquet, «Le Silphium, nourriture des dieux, plante miraculeuse aujourd'hui disparue», *Dossiers d'histoire et d'archéologie*, no. 123 (janvier 1988), pp. 88-91.

إن مثال الذي ضربناه على اللون الأزرق، والذي لا يراى مؤرخو الألوان يتساءلون عنه اليوم، يكشف عن قدر من الدقة في أداء المعنى، ولكن عن شرك حادة أيضاً. ويتبقى على الباحثين أن يفرقوا بين الأشياء والأسماء وأن يميزوا بين الصورة والواقع اللذين اتبعهما القدماء، وسوف يجدون في ذلك مغامرة شيقة، على الخصوص إذا خالطت الألوان اللوحة. وعندها لا تعود دودة أشجار قدس هي القرمز ولا الدودة القرمزية المعروفة، بل تصحح دودة الأشجار الأمريكية، فيصيف ذلك صمغة جديدة ونقاشاً جديداً وأخيراً إلى الصورة التوفرية لديها اليوم.

من الواضح أن التقدم الاقتصادي قد تحقق في عهد ملوك الطوائف (وقد أحدث هذه التسمية من مناطق ملاد فارس القديمة)، ذلك العهد الذي تلا انحلال مركزية الخلافة. ففي عمالك الطوائف هذه، التي كان يحكمها البميون، ولشاميون، والغرس، والصفالبة، الذين كانوا في الواقع أمارقة أو أوروبين شماليين، وبربراً^(٥٠)، حدث تقدم مثير للدهشة من القرن الرابع الهجري/العاشر للميلاد فما بعد. وقد استمرت التجارة مع الامبراطورية العباسية، كما يعرف أن البصائع والأزياء كانت تتدفق بحرية بين جنوب شبه الجزيرة الأيبيرية وشمالها.

وفي ما يتعلق بالمسألة المحرجة الخاصة بالعلاقة بين المصادر المختلفة للمعرفة النظرية ولتنطبيق العملي، فقد بيئت في ما سبق الطبيعة المعقدة بلعلم الزراعي الأندلسي. ورغم التمازج القوي بين عناصر من التراث اليوناني اللاتيني والعارسي والهندي ولايبيري (أو بالأحرى الفرطاجي والروماني الباطني)، فقد أدى ذلك إلى تطور تقليد غني معقد ذي طابع ذاتي ارتقى إلى مرتبة الإبداع الحقيقي على الصعيد التقني والعلمي وعلى العموم، فقد كان التنطبيق العملي رومانياً، والمعرفة شرقية^(٥١). وقد كان الأثر السياسي لهذا الموضوع وقوف بعض الرملاء الشأن القشتاليين موقف رفض للمشاركة الرومانية واعتبار القول بها إهانة. ولكن إذا اعتبرنا الموقف الذي

Pierre Guichard, *Les Almohades de Valence et la Reconquête (XI^e-XIII^e siècles)*, (٥٠) (Damascus: Institut français de Damas, 1990-1991); David Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985), and Ambrosio Hueti Miranda, *Historia política del imperio Almohade* 2 vols. (Tétouan: Editora Marroqui, 1956), and *Historia musulmana de Valencia y su region, novedades y rectificaciones*, 3 vols. (Valencia: Ayuntamiento de Valencia, 1969-1970).

Lucie Bolens, «La Conservation des grains en Andalousie médiévale d'après les traités d'agronomie hispano-arabes» dans: F. Sigant, ed., *La Conservation des grains* (Paris, 1986), vol. 2, et Bolens, *Agronomes andalous du Moyen-Age*, p. 281.

سحبي أمام الواقعة التاريخية، فإن الأمثلة عديدة على وجود صورة واضحة تشير إلى
فتح الحبل الإسباني العربي على روما العملاقة الفعالة في الماضي القريب^(٥٢)

وعلى الصعيد التقني والعلمي، فإن أكثر الياديين أصالة وطرافة هو علم
التربة^(٥٣)، الذي بدأ من الحداثة البارزة والمعالم للمعاجنة، بحيث قلما يلقى من مؤرخي
طبقات الأرض المختصين ما يستحق من تقدير أو فهم، مهما احتلت وجهات نظرهم
الخاصة؛ وفق هذا فإن الجمع بين علم التربة هذا والمعارف الساتية المستمدة من
المشرق، وقد وضع موضع التطبيق في عدد لا يحصى من البقاع في الأندلس سواء
في الزراعة من أجل العيش أو في الزراعة التجارية، التي تتمثل في الزيتون
ومسوحات الملابس، كما عالجنا في هذه المقالة.

إن سؤالي الشرقي قد وصل في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، مع
ريباب، وقد كتب له أن يقلب العادات رأساً على عقب في ما يخص الملابس وآداب
المائدة وذلك قبل بلدان الشمال بما فيها روسيا بستة قرون في ما يخص آداب المائدة،
وقبل أن تعرف الحروب الصليبية بكثيرة، والتي لم تبدأ إلا في نهاية القرن الحادي
عشر، قبل أن تعرف الغرب على بدخ الشرق وعظمت.

وقد ظهر أخيراً الأثر العظيم لهذا الاحتكاك الثقافي في تحقيق ثقافة إسبانية في
مجتمعات لبحر المتوسط، فقد أدى مرور الزمن، كما ذكرنا أعلاه، إلى تعويد البشر
على تقبل الاختلافات.

وفي حوض البحر المتوسط، (وعلى الخصوص في صقلية والأندلس) تلاشت
روح انتعاش الاجتماعي المشترك بسرعة أقل بكثير منها في الشمال، حيث أدت
الحاجة إلى وعي متميز متمزّد إلى خلق المجتمع المسيحي في وجه اليهود والمسلمين معاً،
في قد في النهاية إلى ملاحقة «الهرطقة» والدخ الصرائية واضطهادها.

وقد ساد، حتى العصر المستقر بمصر النهضة، في الجنوب، تسامح وحرارة في
التعيش كان مسرحهما الشارع والساحات العامة، في ما يشبه حصارة الأبياء المنزلية
المسيحية^(٥٤)، وظهرا في الميل نحو المرات والرهبة في المعاشرة. وقد كان ابن
خلدون على حق عندما حشي على هذه الحياة النابضة، وكما يبدو - ولأنه لا لتقديم
ولا التأخر يمكن أن يستمرّ على خط مستقيم - فإنّ هذا النموذج الإنساني المثالي يحاول
أن يبعث اليوم، هنا وهناك من رماد الامبراطوريات الاستعمارية

Lucie Bolens. «L'Agronomie et al-Andalus: Orient, occident, ou l'Andalousie?» (٥٢)

Al-Qanṭara, vol. II, no. 2 (1990), pp. 367-378.

Bolens. *Agronomes andalous du Moyen-Age*. pp. 58-123.

(٥٣)

Bolens, *La Cuisine andalouse, un art de vivre, XI^e XIII^e siècles*.

(٥٤)

المراجع

١ - العربية

- ابن أبي زرع، أبو الحسن علي بن عبد الله. روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس. الرباط، ١٩٣٦.
- ابن بصال، محمد بن إبراهيم. كتاب الفلاحة. نشره وترجمه وعلق عليه خوسي ماريه مياس بيكروسا ومحمد عزيزمان. تطوان: معهد مولاي الحسن، ١٩٥٥.
- ابن بكلايش. المستمني. (مخطوطة ليدن، المكتبة الجامعية، ١٥ شقيقات).
- ابن البيطر المالقي، أبو محمد عبد الله بن أحمد. الكتاب الجامع لفردات الأدوية والأغذية. بولاق، ١٢٩١هـ. ٢ مج.
- ابن صاحب الصلاة، أبو مروان عبد الملك بن محمد الباجي. المن بالإمامة. تحقيق عبد الهادي التازي. بيروت، ١٩٥٧.
- ابن ليون. كتاب إبداء الملاحة وإنهاء الرجاجة في أصول صناعة الفلاحة. (الرباط، مخطوطة ١٣٥٢).
- ابن ميمون. شرح أسماء الفخار (مخطوطة، اسطنبول، آيا صوفيا، رقم ٣٣٧١١).
- السنطقي، أبو عبد الله محمد بن أبي محمد. في آداب الحسبة. النص العربي حرره مع مقدمة وشرح للكلمات بالفرنسية ج. س. كولان وإ. ليفي بروفسال باريس لورور، ١٩٣١. (مشرورات معهد الدراسات المراكشية العالية؛ ٢١)
- المراكشي، أبو محمد عبد الواحد بن علي. المعجب في تلخيص أخبار المغرب (من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين مع ما يتصل بتاريخ هذه الفترة من أخبار الشعراء وأعيان الكتاب) ضبطه وصححه محمد سعيد العربي ومحمد العربي العلمي. القاهرة: مطبعة الاستقامة، [١٩٤٩].
- الوشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد. كتاب المعيار، أو حجر الراوية في

المتدوى، القرن الخامس عشر. (قاس، طبعة حجرية، مخطوطة الراوية الخامس)
١١ مع.

٢ - الأجنبية

Books

- 'Abd al-Razzâq al-Jezâ'ri. *Kachef er-roumoux (Révélation des énigmes)*. Traduit et annoté par Lucien Leclerc. Paris: Bailière, 1874.
- Alfonso X el Sabio. *Lapidario (según el Ms Escorialense H I, 15)* Edited with introduction and notes by S. Rodríguez and M. Montalvo. Madrid, 1981.
- 'Arîb Ibn Sa'îd al-Kâtîb al-Qurṭubî. *Le Calendrier de Cordoue*. Publié par R. Dozy. Nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée par Charles Pellat. Leyde: E. J. Brill, 1961. (Medieval Iberian Peninsula, Texts and Studies; v. 1)
- Arié, Rachel. *España musulmana (siglos VIII-XV)* Edited by M. Tuñón de Lara. Barcelona: Labor, 1982. (Historia de España; vol. 3)
- Asín Palacios, Miguel. *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XI-XII)*. Madrid; Granada, 1943.
- Bolens, Lucie. *Agronomes andalous du Moyen-Age*. Genève: Droz, 1981 (Etudes et documents (Université de Genève, département d'histoire générale); 13)
- . *L'Andalousie du quotidien au sacré (XI^e-XIII^e siècles)*. Brookfield, VI Variorum, 1991 (Variorum Reprint, CS 337)
- . «Al-Andalus: Les Structures foncières d'après les sources juridiques.» dans: *Mélanges Duby*. 1991.
- . «La Conservation des grains en Andalousie médiévale d'après les traités d'agronomie hispano-arabes.» dans: F. Sigaut (ed.). *La Conservation des grains*. Paris, 1986.
- . *La Cuisine andalouse, un art de vivre, XI^e-XIII^e siècles*. Paris, 1990.
- . «Les Jardins d'al-Andalus.» dans: *Jardins et vergers en Europe occidentale, VIII^e-XVIII^e siècles*. Auch. Le Centre: Diffusion, Comité départemental du tourisme du Gers, 1989, et dans: *L'Andalousie du quotidien au sacré (XI^e-XIII^e siècles)*, chap. 17.
- . «Le Soleil pulvérisé sur les tables andalouses.» dans: R. Stern (ed.). *Manger des yeux*. Pully, 1989.
- Chalmeta, Pedro. *El Señor del zoco en España*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1973.

- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Noms des vêtements chez les arabes*. Amsterdam, 1845.
- Fahd, Tawfiq. «Histoire de l'agriculture en Iraq.» dans *Handbuch der Orientalistik, Geschichte der Islamischen Länder*. Leiden; Cologne, 1977.
- García Sánchez, Expiración (ed.). *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios*. Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuelas de Estudios Árabes, 1990-1994.
- Glick, Thomas F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- . *The Old World Background of the Irrigation System of San Francisco, Texas* [El Paso, TX]: University of Texas at El Paso, [1972]. (Southern Studies; Monograph no. 35)
- Guichard, Pierre. *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XI^e-XII^e siècles)*. Damascus: Institut français de Damas, 1990-1991.
- Günther, Robert T. *The Greek Herbal of Dioscorides*. New York, 1959.
- Haudricourt, André. *L'Homme et les plantes cultivées*. Préface d'Auguste Chevalier. [Paris]: Gallimard, [1943].
- Al-Ḥimyarī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd al-Mun'im. *La Péninsule ibérique au Moyen-Âge d'après le Kitāb arrawḍ al-mi'tār fī ḥabār al-akṭār d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī*. Texte arabe des notices relatives à l'Espagne, au Portugal et au sud-ouest de la France, publié avec une introduction, un répertoire analytique, une traduction annotée, un glossaire et une carte, par Évariste Lévi-Provençal. Leyde: E. J. Brill, 1938. (Publications de la «Fondation de Goeje», no. xii)
- Huici Miranda, Ambrosio. *Historia musulmana de Valencia y su región, novedades y rectificaciones*. [Valencia]: Ayuntamiento de Valencia, 1969-1970. 3 vols.
- . *Historia política del imperio Almohade*. Tétouan. Editora Marroquí, 1956. 2 vols.
- Ibn 'Abdūn al-Tujībī, Muḥammad Ibn Aḥmad. «Traité de ḥisba.» dans: Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Abdūn al-Tujībī. *Seville musulmane au début du XII^e siècle; le traité d'Ibn 'Abdūn sur la vie urbaine et les corps de métiers*. Traduit avec une introduction et des notes par Évariste Lévi-Provençal. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1947, Spanish translation by Emilio García Gómez and Évariste Lévi-Provençal (eds. and trs.). *Sevilla a comienzos del siglo XII; el tratado de Ibn 'Abdūn*. 2^a ed. Sevilla. Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1981.
- Ibn al-'Awwām. *Kitāb al-filāḥa (Libro de agricultura)*. Edited with Spanish

- translation by J. A. Banqueri. Madrid, 1802. 2 vols. Reprinted, Madrid. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1988.
- Ibn Luyūn. *Tratado de agricultura*. Edited with Spanish translation by Joaquina Eguaras Ibañez. Granada, 1975. New ed 1988.
- Ibn Sīnā «Risālat al-iksīr (Letter on the Elixir).» in: G. Anawati. *Oriente e Occidente, scienze e filosofia*. Rome, 1973.
- Al-Idrisī. *Description de l'Afrique et de l'Espagne*. Texte arabe publié pour la première fois d'après les man. de Paris et d'Oxford avec une traduction, des notes, et un glossaire par R. Dozy et M. J. de Goeje. Leyde. E. J. Brill, 1968.
- Isidore of Seville. *Etimologiarum Libri Viginti, Patrologia Latina*, vol. 82, or J. Oroz Reta, Madrid, Lib. 16, 17, 19, 1982.
- Kraus, Paul. *Jābir Ibn Ḥayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*. Paris, 1986.
- Lombard, Maurice. *Les Textiles dans le monde musulman, VII^e au XII^e siècles*. Paris; New York. Mouton, 1978. (Études d'économie médiévale; t. 3)
- López, A. C. *Kitāb ft tartīb awqāt al-ḡirāsa wa' l-maḡrūsāt. Un tratado agrícola andalusi anónimo*. Granada, 1990.
- Miquel, André. *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du II^e siècle. Les Travaux et les jours*. Paris; Leyde: Editions de l'école des hautes études en sciences sociales, 1967-1988. 4 vols.
- Oroz Reta, J. *Etimologías*. Madrid, 1982.
- Pastoureau, Michel. *Figures et couleurs: Etude sur la symbolique et la sensibilité médiévale*. Paris: Léopard d'or, 1986.
- «Vers une histoire de la couleur bleue.» dans: *Sublime Indigo*. [Marseille] Musées de Marseille, Office du livre, *1987
- Pérès, Henri. *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle: ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire* 2^{ème} éd rev. et corr. Paris: Adrien Maisonneuve, 1953.
- (ed.). *Kitāb al-filāḥa, ou, Le Livre de la culture*. Notice et extraits traduit par A. Cherbonneau; éclaircissements par Henri Pérès. Alger: Editions Carbone!, 1946.
- Pezzi, Elena. *El Vocabulario de Pedro de Alcalá*. Almería. Cajal, 1989.
- Provansal, Danielle and Pedro Molina. *Campo de Nijar Cortijeros y areneros*. [Almería] Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación Provincial de Almería, [1989].
- Risāla ft awqāt al-sana, Un calendario anónimo andalusi*. Edited with translation and notes by M. A. Navarro. Granada, 1990.

Al-Saqafi *Un manuel hispanique de hisba*. Edité par G. S. Colin et E. Levi-Provençal. Paris, 1931.

Vernet Gines, Juan. «La Ciencia en el Islam y Occidente.» in. *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*. Spoleto: Presso la sede del Centro, 1965. 2 vols.

Vocabulista in arabico. Edited by Da Schiapparelli. Florence, 1871.

Wasserstein, David. *The Rise and Fall of the Party-Kings. Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

Watson, Andrew M. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983.

Periodicals

Attié, B. «L'Ordre chronologique probable des sources directes d'Ibn al-'Awwâm » *Al-Qanṭara*: vol. 3, 1982.

Bolens, Lucie. «L'Agronomie et al-Andalus: Orient, Occident ou l'Andalousie?» *Al-Qanṭara*: vol. 11, no. 2, 1990.

———. «La Révolution agricole du XI^e siècle.» *Studia Islamica* vol. 42, 1978.

Bouquet, J. - P. «Le Sulphium, nourriture des dieux, plante miraculeuse aujourd'hui disparue.» *Dossiers d'histoire et d'Archeologie* no. 123, janvier 1988.

Ibn Wāṣid. «Libro de agricultura » Edited by José María Millás y Vallcrosa *Al-Andalus*: vol. 8, 1943.

Al-Saqafi. «Al-Kitāb fi adab al-ḥisba (Libro del buen gobierno del zoco).» Edited by Pedro Chalmeta. *Al-Andalus*. vol. 32, no. 1, 1967, vol. 33, no. 1, 1968, and vol. 33, no. 4, 1968.

Vallvé, J. «La Agricultura en al-Andalus.» *Al-Qanṭara*. vol. 3, 1982.

———. «La Industria en al-Andalus.» *Al-Qanṭara*. vol. 1, 1980.

Conferences

Bolens, Lucie. «L'Irrigation en al-Andalus.» Paper presented at: *I Coloquio de Historia y Medio Físico*. Almería, 1989.

———. «Les Parfums et la beauté en Andalousie médiévale, 11^e-13^e siècles.» Papier présenté à: *Les Soms de Beauté, 3^e colloque international de Grasse* Nice, 1987, et dans: *L'Andalousie du quotidien au sacré (XI^e-XIII^e siècles,*

Theses

Ben Younes, Rhozaï. «Recherche sur le mode de production au temps des Almonades.» (Thèse de 3^e cycle, Paris, 1986).

الحديقة الأندلسية: دراسة أولية في مدلولاتها الرمزية(*)

جيمس دكي (يعقوب زكي)

تفتقر الحديقة الأندلسية إلى التوثيق بالصور، خلافاً لما حظيت به الحديقة الإسلامية في كل من بلاد فارس والهند. وعلى أي محاولة لاسترجاع شكلها القديم أن تقوم على أساس الأمثلة الباقية أو التي أعيد اكتشافها بالتنقيب، واستمد ذلك مما كتبه معاصرو تلك الحدائق عنها. لكن البناء الذي لحق بالمخطوطات لعربية بعد سقوط غرناطة أدى إلى شخ المصادر الأدبية الباقية، ولم ينتج الأندلسيون سجاداً بصور الحدائق على غرار ما صنعه المرص في القرن الثامن عشر. وقد بالغ الباحثون الذين كتبوا حول هذا الموضوع في الاعتماد على الشكل الراهن للحدائق الموجودة في المواقع الإسلامية، متجاهلين بذلك أن الحديقة بطبيعتها أقل الأشكال الفنية ثباتاً، إذ يكفي فصل واحد من فصول السنة لإحداث تغيير ملحوظ. كذلك تزداد المشكلة تعقيداً في الأندلس بتصادف اكتشاف الفارة الأمريكية سنة سقوط غرناطة، وهي حادثة غيرت من طبيعة التوزيع الباني في أوروبا تغييراً حاسماً. ولم يكن تحويل لقصور والحدائق الأسبانية إلى الأسلوب الإيطالي تحت تأثير عصر النهضة، في عملية أدت إلى نحو التراث المحي في أقل من قرن واحد. لم يكن هذا التحويل أقل خطراً من سابقه

إن الحديقة الإسلامية شكل من أشكال الحديقة العردوسية، وهذا مفهوم مهم بأشكال متباينة حسب السياق الذي يرد فيه. والحديقة الأندلسية شكل من أشكال الحديقة الإسلامية. وترود الحديقة الأندلسية بالليل للمادي الوحيد على طبيعة الحديقة الإسلامية قبل العهد التيموري. ومن مكوناتها الأساسية الأرضية المرفوعة؛ والري بواسطة ضغط الجاذبية؛ و«التقسيم» وهو بركة تتجمع فيها المياه أو تكون هي مصدر

(*) قام بترجمة هذا الفصل محمد صفور، وراجعها هلم عصب

توزيعها، والممرات المشكلة تشكيلاً محدداً، وتضم قنوات يتم الري بواسطتها والممرات تحدد شكل الرقعة تحديداً واضح المعالم، مع ترك المجال للممرات معالمها أقل وصوحاً ضمن المناطق المحددة المعالم. ويدعو أن التشكيل الرباعي كان هو التشكيل المعتمد؛ لكن لم يكن ذلك هو الحال دائماً بالضرورة. وتوزع المناطق الخضراء والمياه نوباً محورياً هندسياً، لكن هذا الاتساق مستعد من الترتيب المتظم لعمارة القصور، حيث توجد «جوابات» أو علاقات تماثل محددة المعالم بين الأشكال المختلفة. لكن لا شك في أن علاقات تقل في انتظامها عن ذلك قد وجدت في أماكن أخرى

ومع أن صحن سامراء، الذي نشر هيرتسفيلد^(١) صورة له، يعود إلى حوالي سنة ٢٠٠٠ قبل الميلاد؛ إلا أنه يمثل الشكل البدائي للحديقة. وهو النموذج الذي تبعته كل المخططات اللاحقة، أقصد التقسيم الرباعي للمكان (chahār-bāgh). وقد يكون من الممكن تفسير ديمومة حيلة الماندالا بالرجوع إلى أفكار يوسع (في كتاب الإنسان ورموزه)؛ ولكن هذا التفسير من الناحية العملية ليس غير حل جذبات مشكلة ري مساحة مربعة أو مستطيلة الشكل؛ إذ لم تكن تلك الحيلة سوى حيلة للاقتصاد في استعمال المياه. أما إذا قرأنا هذه الحيلة قراءة رمزية فإن المحاور المتقاطعين قد يمثلان أهر الفردوس الأربعة (جيهان ومسيحان والسبل والممرات)، وهي الأنهر التي ذكرها الحديث النبوي بالاسم^(٢). والتفسير البديل لذلك هو أن هذه الأنهر هي أهر الخمر، والماء هير الأسن، والعسل المصفى، واللبن الذي لا يتغير طعمه، وهي الأنهر التي يرد ذكرها في القرآن^(٣)، رغم أن التقاء هذه الأنهر في نقطة واحدة يقلل من احتمال هذه الفرضية.

وإذا ما كان لنا أن نشق بماركو بولو، فإن أمثال هذه الأنهر وجدت فعلاً في حديقة شيخ، لجيل التي شيدها في ألمات متبعاً فيها الأوصاف الأخروية في القرآن:

... كان الشيخ يدعى في لغتهم علاء الدين. وكان قد سبج وادياً يقع بين جبلين، وحوله إلى حديقة هي أكبر حديقة شاهدتها العيون وأحلىها، تملأها شتى أنواع لفاكهة. وقد أقيمت فيها الأجحة والقصور من أبداع ما يمكن أن يتصوره الخيال، وكلها موشاة بالذهب وأجمل التصاوير وكانت هنالك أيضاً قنوات ينساب فيها الخمر واللبن والعسل والماء انسياباً، وجماعات من أجمل نساء الدنيا يلعبن على شتى أنواع الآلات، ويغنين أجمل الغناء، ويرقصن رقصاً يحلب الألباب. ذلك أن الشيخ أراد

(١) E. Herzfeld, *Die Ausgrabungen der Samarra* (Hamburg, 1948), vol. 5, plate 16.

(٢) الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم، صحيح مسلم، «كتاب الجنة»، ج ٦،

ص ٨١٧.

(٣) انظر القرآن الكريم، «سورة محمد»، الآية ١٥.

قومه أن يؤمروا بأن تلك هي الجنة فعلاً. لذلك صمّمها حسب الوصف الذي أعطاه محمد لجنته، أي أنها حديقة غناء تجري فيها أنهار الخمر واللبن والعسل والماء، وتملأها النساء الحسنات لمتعة ساكنيها»^(٤).

وقد عثر أحد الباحثين عن اعتقاده بأن هذه الحديقة يجب أن تسقط الآن من عداد ما نعرفه من الصور الشرقية، لأن الحملة البريطانية التي ذهبت إلى المنطقة في أواخر العقد السادس من هذا القرن لم تعثر على أي أثر لهذا المكان المسحور الذي أعري الحشاشون فيه للحصوع المطلق^(٥). ولكن يتضح من وصف الحملة أن المنقيين لم يعمروا في المعمل الصحيح، في «واد بين جبليين»، حيث كان يمكن للمقنونات أن تسحب المياه المتجمعة أسفل الصخور وتغذي بها إلى مكان مسبح^(٦).

عل أن هذه المحاولة لتجسيد عناصر الجنة القرآنية تمهيداً حروباً ذات أهمية، لأن النصوص القرآنية، سواء أقرئت قراءة حرفية أم مجازية، تصف جنة حسية، جنة ذات مياه وظلال. ومع أن الصيغة الألوئية كانت محاكاة عمياء للوصف لقرآني، إلا أنها هي الصيغة التي اتبعت في كل مكان آخر تقريباً، وإن كان ذلك بقدر أكبر من الحرية^(٧). وإذن نجد أن الخطوة الأساسية للحديقة الإسلامية نشأ من تلافى تصوّرين

Marco Polo, *The Book of Ser Marco Polo* translated by Henry Yule, 3rd ed (1) (London: John Murray, 1903), vol. I, pp. 139-140.

Andrew C. Kimmen, *Tales of Hashsh* (New York: Morrow, 1977), pp. 25-26. (٥)

Peter Willey, *The Castles of the Assassins*, with a foreword by Sir Claude Auchinleck (٦) (London: G. G. Harrap, [1963]), pp. 204-226.

(٧) يستشهد شرف الدين علي بيزدي في الظفرنة بحالة لا تكاد تقل عن هذه في محاولة تقليدها الأعمى لفكرة الجنة؛ فيقول «هناك على الطريق الذي إلى كيش (أي شهر سمرقند) جبل بعد قرابة سبعة فراسخ من سمرقند، وهو من هنا نهر. وعندما وصل الأميراطور الحبار (تيمور) إلى ذلك الجبل، فإنه، وهو صاحب المعقل الذي يربى الدمار ولم يعوّد مرصعة يمين من خلالها في أي مكان شيئاً يستحق البناء، أمر بإقامة حديقة هناك تساق مياه النهر العذبة عبرها، تذكرة للكلمات الذكر الحكيم «تجري من تحتها الأنهار»؛ مقلاً من «Wheeler Thackston, *A Century of Princes: Sources on Timurid History and Art* (Cambridge, MA, 1989), p. 88.

وهذه الحديقة المعروفة باسم «تحت فراخبار» ربما كانت جيلاً فردوسياً على عرل الأوصاف القرآنية؛ إذ من المنكر لاستدلال على الشكل الهرمي من الترتيب الطبقي للسماوات المتعاقبة ذات المركز الواحد التي تتحدث عنها الأوصاف الأخرية عند المسلمين، ومن التعبير المتكرر في القرآن كلما وردت كلمة «جنان»، ألا وهو تعبير «تجري من تحتها الأنهار»، وهو ما يدل فيما يبدو على حقائق تلتف حوافها حداول تحت الأرض وقد سمعت لمعيها، دون الرجوع إلى كتاب بيزدي، بأن أصح الطريقة التي كتب بها لأستاذنا أكثر بعض الكلمات بالحروف اللاتينية فمن الواضح أن كلمة Qaracha التي وردت عنه هي Qarachar، وهو اسم عم جاكير حاد وجدّ تيمور الذي يتضح من النص أن الحديقة شئت تكريراً له

حول الكيفية التي يجب أن تكون عليها الحنة: أحدهما فارسي وثانيهما عربي؛ وقد أدى التلاقح إلى الانتشار (من خلال الفتوح). وأوضحت هذه الحقائق في الأندلس أماكن يستمتع الناس فيها بالأحاسيس التي أثارها فيهم طبيعة بالغة الخصوصية، وتشمل هذه الأحاسيس «الظفر» وأصوات المياه، وتغريد العنادل، وروائح الزهور، والملمس الرقيق للزهود على الخلد؛ كل ذلك في جو من الجنة القرآنية^(٨). لقد كان ابتكار الحنة الرباعية ابتكاراً حاسماً، لأنه عني أن الماء صار هو المبدأ المظم للحديقة الإسلامية

أما الببت ذو الصحن الداخلي، وهو الشكل المعماري الذي يصفط مفهوم الحديقة ويعطيه الشكل المظلي، فلم يدخل إلى إسبانيا عن طريق العرب؛ بل كان هو الشكل المعتد في شبه الجزيرة الأيبيرية، وهو شكل وجد العرب أنه يناسب ذائقتهم. ولم تؤد الحقائق المنظمة داخل القصور وظيفة الصحن الداخلي محسباً، بل فصلت أيضاً بين وحدات القصر التي اعتبر كل منها وحدة شبه مستقلة ضمن خطة شاملة صيغتها النباتية أغلب من صيغتها المعمارية. وقد وجدت قصور كهذه داخل حدود المدن وخارجها؛ ولكنها انحصرت في أرباض المدن. ووجود الحقائق داخل الحمراء، التي دخلتها حياة المدينة بشكل مكثف، ليس موضع شك على الإطلاق. فهناك الشهادة المعاصرة التي تركها لنا سمير البندقية، أندريا نافاجييرو، الذي كتب بعد أن زار الحمراء في رسالة يعود تاريخها إلى آخر أيام/مايو سنة ١٥٢٦م أن «أرلثك اندوك الكفرة كانت لديهم، إضافة إلى هذين القصرين الباذخين (قصر قمارش وبلاط الأسود)، أماكن أخرى كثيرة للزينة كالآبراج والقصور والبساتين والحقائق الخاصة داخل أسوار الحمراء وخارجها»^(٩). فإن كانت هذه الأماكن صغيرة كانت أقرب إلى الفيلات؛ وإن كانت واسعة غدت أقرب إلى المدن القصور، على غرار فيلا هاديان في تيفولي. ومن الأمثلة على ذلك «مدينة الزهراء ومدينة الحمراء»، بينما مثلت كل من العامرية (أموية) وجبان المريف (نصرية) الشكل الأصغر. شكل الفيلا المستخدمة للاستجمام (أي أن السكس فيها كانت تتحلى من مقتنيات التعامل الرسمي أو البروتوكول) وقد سكن الحكام عموماً في قصر محصن يشتمل على شبكة من الصحن المضي بعضها إلى بعضها الآخر؛ وكان ذلك أسلوباً في الحياة أقل اكتظاظاً

Francisco Prieto-Moreno, in: Luis Seco de Lucena and Francisco Prieto-Moreno, *La Alhambra y el Generalife* (Madrid, 1980), p. 72.

Navagero 4th Letter, in: Francisco Javier Simón, *Descripción del reino de Granada*, sacada de los autores árabigos (Granada: Imp. y lib. de Reyes y Hermano, 1872), p. 255.

Andreas Nauertli وقد نشرت رسائل نافاجييرو مع أعماله الكاملة في بادوا سنة ١٧١٨ تحت عنوان *Andreas Nauertli patricii Veneti oratoris et poetae clarissimi opera omnia*.

من المدن خارجة، ولكنه لم يكن يختلف كثيراً. وقد ألحقت بالقصور مقبر خاصة وأضرحة لأفراد السلالة. وكان الباشيون الملكي، الذي كان يشار إليه دائماً كتابياً باسم «الروضة»، روضة بالمعمل وبلاستعارة لأن المساحات الثانوية في الحديقة كان تصمم رعات الأموات انذين لا تبلغ أهميتهم أهمية أهل القصر. غير أن إشارة بافاجييرو لحدائق داخل الحمراء لا تساعدنا في تحديد مواقعها. وأي محاولة لمطابقة مواقعها مع مواقع قائمة في الوقت الحاضر ستكون محفوفة بالمشكلات.

ومع أن المصوص الأندلسية ترخر بالإشارات إلى الحدائق، إلا أن وصف الحدائق ذاتها نادر على أن هبالك وصفاً لا يقدر بثمن يعود إلى القرن الخامس الهجري/ عاشر الميلادي يصف حديقة من عصر قرطبة، وفيه يظهر الكلمة الأساسية «خير» والخير هو متنزه للصيد؛ ولكنه حديقة للاستجمام أيضاً. والمقارنة الدقيقة بين المصوص التي ترد فيها هذه الكلمة لا تدع مجالاً للشك في أن الخير، وهو المكان «سور»، هو المقابل العربي لكلمة المردوس (paradeisos) اليونانية، لأن هذه الكلمة مشتقة من كلمة (pairi) من (حول) و(daeza) (جدار أو سور). والكلمة مأخوذة من أسماء تلك المياني المشيدة باعتبارها قصوراً صحراوية في الصحراء الشامية، مثل قصر الخير الغربي وقصر الخير الشرقي. والخير تشويه لكلمة «الخائر» (وجمعها «خوائر»)، وتعني «لحوض»، وهي كلمة تعني، من خلال الاستعارة المرسلة، المرعة التي تستقي منه. وللكلمة يوردها لسان الدين ابن الخطيب (٧١٣هـ/١٣١٣م - ٧٧٦هـ/١٣٧٥م) في وصفه لبحراء: «ومدينة (الحمراء)، دار الملك، مطلة على معمرها في سمت القبلة تشرف عليه منها الشرفات البيضاء، والأبراج السامية، والمعازل النبعة، والقصور الرفيعة تعشي العيون وتبهر العقول، وتحدر من فضول مياهها وأفياض حوائرها وبركها في سفحه جداول تسمع على البعد أهزاجها»^(١٠).

إن خير فردوس، أي حديقة مسورة، أو ما يدعى باللاتينية hortus conclusus). وهكذا يكون خير الحيوانات حديقة حيوانات تسور للمحافظة على الحيوانات داحنها. وقد أولع ملوك العرب بجمع الأنواع النادرة، سواء من الحيوانات أو النباتات، في قصورهم. ولذلك فإن الخير يمكن أيضاً أن يكون حديقة للنبات. وقد كان الخير جزءاً أساسياً يلحق بالقصر الأموي، وبخاصة في الصحراء؛ حيث لم يكن الحصول على الخضراوات من السوق ممكناً. وقد أحاطت الأسوار بدعم المزارع والساتير التي كانت تزود القصر باحتياجاته وتسقى إما بالقنوات الأرضية أو

(١٠) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، اللوحة البيرية في الدولة النصرية (القاهرة

المطبعة السعيدة، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨ - ١٩٢٩م)، ص ١٤.

المرفوعة ومن الممكن أن نعد المنتزه الواقع في ماليزون في عصر جودوين، بما صممه من حيوانات وحمامات ومشاتل ومزارع تصمم النباتات الغريبة، حيراً؛ مثلما يمكن أن نعد أيضاً قصر التريانون الصغير لفترة من الفترات في عصر لويس الخامس عشر حيراً. ورغم أن الحير كان يصمم نباتات وحيوانات نادرة لإمتاع الحاكم، إلا أنه في الأساس كان يؤدي وظيفة محددة، هي تزويد المائدة الملكية بالطعام.

وقد وصف المتح بن خاقان، في معرض إشارته إلى دفن أديب حدث سنة ٤٢٦هـ/١٠٣٥م، حديقة تعود إلى عصر قرطبة الذهبي؛ أي إلى القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي أوائل القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي ولم يكن الشاعر الذي كان من حسن حظّه أن يستمتع بعد موته ببعضه، إلا وهو ابن شهيد (٣٨٢هـ/٩٩٢م - ٤٢٦هـ/١٠٣٥م). لم يكن هذا الشاعر عربياً عن هذه النعم في حياته، لأنه عالياً ما استمتع هو ومالكها فيها معاً، إن كان لنا أن نصدق ابن خاقان. وكان مشهد هذه المتع مشرفاً يعرف بخبر الزجاجي المسمى باسم صاحبه، وهو الوزير أبو مروان الزجاجي. ويشير ابن خاقان في وصفه إلى «الروض» الذي «اعتدلت أسطوره» (وهو ترتيب من الواضح أنه نتيجة لازدراج الأشجار وتشذيبها). ويبرز بشكل خاص صحنه المتميز بمرمره الصامي البياض الذي «يخترقه جدول كاخبة الضناض» وبه «جارية» لتجميع المياه، «وقد تُرِنَت بالذهب واللازورد سماؤه» وتدل كلمة «الصحن» على الرقعة الخالية أو البقعة المرصوفة؛ بينما تستقي «الجارية» من الجدول المتلوي الذي يخرق الصحن.

ويبدو أن قصر المعتصم (الصمادحية) في المرة في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي كان يحتوي على ترتيب مماثل؛ حيث ربطت الجداول المتلوية بالأحواض المختلفة بعضها مع بعضها الآخر. وقد شبه هذا الأمير الشاعر (٤٤٣هـ/١٠٥١م - ٤٨٤هـ/١٠٩١م) في إحدى قصائده، الماء الجاري في حديقته بـ «أرقم قد جدّ في هربه»^(١١) وهناك في القصيدة في مائة قطعة من الحجر الفيضي قوطي استعملت في العهد العربي مراراً يصب في جدول يتلوى. ومن الواضح أن العرب قد سحرتهم المياه وهي تجري في جداول تتلوى. وهذه الكلمة «جدول» (وجمعها جداول) هي التي استعملها ابن سراج^(١٢) في كتابه المرسى إلى المتح بن خاقان عن جداول الرهراء أو سواقيها ليميز بين مجرى الماء المصطنع والطبيعي (أي النهر). ويستخدمها ابن الخطيب ليقننات المصطنعة التي تصرف المياه الرائدة من الحمراء في القطعة التي قُبِسَتْها

(١١) نقلاً عن أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله الفتح بن خاقان، قلائد المقيان في محاسن الأعيان، قدم له ووضع مهارسه محمد المناني، من روائع الإسلام؛ ١ (تونس: المكتبة العتيقة، [١٩٦٦])، ص ٥٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١١.

أعلاه. ولربما شابه الجناح الموجود في خير الرجال جناحاً آخر يعود إلى التاريخ بمسح تقريباً هي «قصّة في مائة» حيث استند السقف الخشبي على قاطر وبرر من فوقها أفقياً، وهي قاطر تشبه تلك التي تجاور المحراب في جامع قرطبة.

والأحرار المهمة من وصف ابن خاقان هي هذه:

«وهذا الخير من أبدع المواضع وأجلها وأتمها حسناً وأكملها؛ صحته مرمم صهي لبياض بخرقه حدود كالخية الصناض؛ به جلابة كل لجة فيها كابية. وقد قرّبت بالذهب واللاورد سماؤه، وتآورت بهما جواتبه وأرجاؤه، والروض قد عتدلت أسطوره، وابتمت من كمائمها أرهاؤه، ومنع الشمس أن ترمق ثراه، وتعطر النسيم هبويه عليه ومسرته؛ شهدت به ليالي وأياماً كأنما تصورت من لمحت لأحبيب أو فُدت من صفحات أيام الشباب».

ثم تنتهي لفظة بهذه الإشارة الشخصية.

«وكانت لأبي عامر بن شَهيد به مُزَجّ وراحات وغُدوة وروحات؛ أعطاه فيها اندهر ما شاء ووالى عليه الصحو والانشاء، وكان هو وصاحب الروض المدفون بإزائه ألبّي صبوة وحليقي نشوة عكما فيه على جريالهما وتصرفا بين زهوهما واختبأ لهما حتى رداهما الردي وعداها الجمام من ذلك المدى، فتجاورا في الممات تجاورهما في الحياة. وتقلّصت عهما وارقات تلك الفينات...» (١٣).

نمبر هذه القطعة عما يقرب من مفهوم الشهوة الحسية (volupté) لعنسي، وهو مفهوم يمزج بين الحب والموت، إلى جانب إشارتها إلى أن الحديقة كانت تعتبر مكاناً مناسباً للاستمتاع بالملفات، وهي نظرة ظلت ترتبط بالحديقة. فالصديقان اللذان ضمتها هذه الحديقة من الواضح أنهما سعيا لاستعادة شيء من ملذات الشباب في هذا المكان المناسب، رغم أن ابن خاقان يترك لنا مهمة تصور العرائش التي أشبع الصديقان عرائرها فيها قل أن تتحول هواطفهما إلى قراب. وهذه «الجسميات» تستبق «الروحانيات» في المردوس. لكن لعة ابن خاقان المتقدمة توحى في الوقت نفسه بحديقة أخرى، وهي حديقة التمرد والبراءة المفقودة.

يتضح من هذا الوصف أن بستان المتعة العائد للزجالي كان حديقة مردوسية، أو نسخة أخرى عن الجنة، أو إطاراً مرجعياً إلهياً لا يستتبع بالضرورة استبعاد الاستعمال الديوي لها. وصوف الأشجار المتناظرة المزروعة في بقع منتظمة الشكل تعود أصولها إلى بلاد فارس القديمة. ومع أن فكرة الحديقة الفردوسية فكرة أنت من الشرق الأدنى، إلا أن الكلمة الأساسية في تطور الفكرة في انتقالها عرباً هي كلمة

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

«paradeisos» اليونانية التي وردت في الترجمة السبعينية للمعهد القديم إلى اليونانية قبل المسيح مقابلاً حة عدن، وهو التعبير الذي يشكر في القرآن^(١٤). والكلمة في العبرية هي عَيْنَ (gann) (جَنَّة بالعربية)، وهي تعني ببساطة «حديقة». ولكن بما أن الحديقة التي أخرج منها أبوانا الأولان كان لها سور وبوابة محرومة فنعهما من العودة، فإن الترجمة اليونانية كانت مناسبة.

كان للسور في «paradeisos» وظيفة مزدوجة، وهي إبقاء حيوانات الصيد داخلها والقطيع العادي خارجها. وهذا يدل على أن الأهداف الرئيسية للفردوس كانت (أ) الترفيه؛ (ب) الخلوة. (أما الحيوانات الجفالة التي ليس من الصعب اللحاق بها، فكان يمكن مطاردتها في مكان كهذا المكان؛ حيث تغري حلوة العرائش الدهن بالتعزل والملاعبة لأن المفهوم في ذلك الوقت كان قد عدل ليشمل الملذات الدنيوية في جانب الملذات الأخروية). غير أن ثمة تناقضاً هنا، لأن حيوانات الصيد كانت سرعان ما تخرب أي عخطط تزييني؛ مما جعل «الفردوس» تكتسب دلالات أخرى بسرعة وهذا يفسر الانتقال في المعنى، الذي تحول فيه مكان حفظ حيوانات لصيد إلى حديقة للتمتع. وقد تكون العوامل الدينية قد أسهمت بعد ظهور الإسلام في هذا الانتقال، لأن «الجنة» هي الشجرة الأساسية في الفردوس. و«النعيم»، وهي كلمة مشتقة من أجدر نفسه، كلمة مرادفة لكلمة «الفردوس» عندما تستخدم معروفة. وبذا عدت الحديقة صورة مرآية للفردوس، وصار دورها تمثيلاً (Allegorical)؛ ولكن دون الاستفادة من التماثل للدلالة على المفردى، كما هو الحال في الحدائق لأوروبية.

يعزى إدخال الحديقة الفردوسية إلى الغرب إلى زينوفون (Xenophon) (الذي توفي بعد سنة ٣٥٣ قبل الميلاد)؛ لكن اسم مكان دمشق، هو خير سرجون، يستلج موقعاً لقصر تعود ملكيته إلى الملك الآشوري سرعون الثاني الذي اكتسح والده عرب

(١٤) انظر القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية ١٠٧، وسورة المؤمنون، الآية ١١. إن كلمة «فردوس» القرآنية هي من الدخيل. وأكد أنجزم بأن أولئك الذين يشتقونها من اليونانية عبر صيغة الجمع العربية «فراويس» مخطئون، لأن الكلمة كان يمكن أن تدخل العربية بسهولة نفسها من العارسية القديمة مباشرة. انظر Arthur Jeffrey, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda: Oriental Institute, 1938), pp. 223-224.

وتظهر الكلمة أول ما تظهر في القرآن الكريم مضافاً إليه «جنت الفردوس»؛ ثم وحدها دون إضافة «الفردوس» وليس من الواضح أحياناً ما إذا كانت المصطلحات القرآنية التي تشير إلى الفردوس مترادفة أم أنها تشير إلى درجات متفاوتة من التكريم. فالشراح والمحققون يختلفون في هذا الأمر؛ إذ يرى بعضهم أن الفردوس أعلى الدرجات، بينما يرى سواهم أن هذا الموقع يختص به «جنت عدن» (وهي عبارة وردت في الكتاب المقدس، سفر التكوين، الأصحاح ١٥ على شكل Gann Eden). في حين تحتل الفردوس الدرجة الثانية. انظر: تفسير الطبري للآية ١٠٧ من سورة الإسراء.

آسيا كده في القرن الثامن قبل الميلاد. وقد يستدل من ذلك على أمثال هذه الحدائق لا تسبق عصر كورش (سايرس) الأصغر فقط (ت ٤٠١ ق.م)، ولكنها كانت وصلت شرق المتوسط بفترة تسبق بما يزيد على ثلاثة قرون تاريخ التقاء ريسوفون بالملك الفارسي. وما أن خير سرجون كان يقع ضمن أسوار المدينة، فلا يمكن أن يكون مترها للصيد بل كان مستاناً للمتعة^(١٥). ولا شك أن فكرة الحديقة أتت من الشرق؛ إذ إن فكرة وضع الأشجار المثمرة معاً وزرع الأزهار للاستمتاع برائحتها أو منظرها وسقايتها بواسطة الآبار أو القنوات نشأت أول ما نشأت في جو آسيا الحار. أما لوكولس الذي لم تقل شهرته أبقورياً عن شهرته قائداً عسكرياً فلم يشي أول منزله في روما، أو ما يدعى بحدائق لوكولس (Horti Luculliani) إلا بعد أن هرم مثريداتس سنة ٦٣ ق.م. وقد قصت مسالينا وقتاً ممتعاً في تلك الحديقة الواقعة حول قصره. وكانت الصلة بين الحدائق وحياة المتعة قد توطدت؛ غير أن الأمر المهم هنا هو أن أول من أنشأ الحدائق، سواء في اليونان أو في روما، كانوا هم القادة العسكريون الذين أقدوا مهماتهم العسكرية في الشرق. وما ينسب إلى لوكولس أيضاً إدخاله شجرة الكرز (من شمال الأناضول) إلى أوروبا.

يقول المؤرخ اليوناني ثيوفانس (Theophanes) (حوالي ٧٥٢ - ٨١٧م) في معرض حديثه عن الخليفة الأموي هشام الأول (٧٢٢هـ/٦٩١م - ١٢٥هـ/٧٤٣م): «وقد بدأ بتشبيد القصور في الأرياف والمدن، وبإنشاء الحقول المزروعة والفراديس (paradelsois)، وبشق القنوات»^(١٦). وهذا يدل على أن الخبر هو الفردوس (paradeisos). وقد اندمج هذا المفهوم عندما تحرك من الشرق بمفهوم الحديقة (hortus) اللاتيني، واكتشف بعض الدلالات الوظيفية الأخرى. ومرت كلمة «الخير» بتعبير دلالي مشابه؛ إذ إن الخير عندما دخل إسبانيا مع دخول العرب لها صار يعني منطقة مرساة للبيسة وليس محمية لحيوانات الصيد. وهكذا فإن كلمة «الفردوس» احتفظت بالمعنى الأساسي (أي المنطقة المسورة) من عهد زينوفون، مروراً بتراجمة الترجمة السبعينية لاسكدرين، وبالخواجز اللغوية حتى دخلت العربية. غير أن العربية تكاد لا تستعمل كلمة «الفردوس» إلا للوصف الأخروي؛ بينما تحتفظ بكلمة «الخير»

(١٥) انظر أحمد غسان سبانو، تاريخ دمشق القديم: أرم ذات العماد، دراسات ووثائق دمشق، ٧ (دمشق: دار كية، [١٩٨٤])، ص ٢٢٢.

(١٦) نقلاً عن Keppel Archibald Cameron Creswell, *Early Muslim Architecture*, with a contribution by Marguerite Gauthier-van Berchem, 2 vols. (New York: Hacker Art Books, 1979), vol. 2, part 2, p. 537.

كذلك يقتبس ثرشيول مثالي آخرين على استعمال كلمة «خير» في سائر ما وهداد، يدلان بوضوح على معنى محمية الصيد، مع أنه مثال بغداد ربما كان مترها لإيواء الحيوانات وليس لصيدها.

لقد سلها الديوي. وهذا كله يشير إلى أن اليونان أو الرومان كانوا واسطة انتقال لفكرة، وإلى أن انتشار العرب كان هو العامل الحاسم في انتشارها النهائي

كان أبو مروان الزجاجي قد أوصى بحديقته للعميلة ليستجم بها الناس ويظن سيريس^(١٧) أن هذه الوصية ربما كانت الأولى من نوعها في التاريخ، ويستنتج أن الحقائق العامة كانت من اختراع العرب. لكن من الواضح أنه نسي يوليوس قيصر:

ثم إنه أوصى لكم بكل متزهاته

وترك لكم، ولورثكم من بعدكم،

أشجاره الخاصة ومزارعه المزروعة حديثاً

على هذا الجانب من نهر التير

وذلك لتستجموا بها وتمشوا في جراتها

لقد استطاع شكسبير في هذه الأسطر الخمسة أن يعبر عن جوهر فكرة «الوقف»، وأن يبرز بذلك المصدر الذي أخذ عنه (وهو ترجمة نورث لكتاب فلودرحس). أما فكرة الزجاجي مما كان يمكن أن تتم إلا وفقاً للشريعة الإسلامية، أي أن تكون وفقاً لمع طبيعة أي قيود على استعماله. ولذا فإن سيريس أخطأ حينما حسب أن هيئة القوم في العاصمة فقط كان يحق لهم الدخول؛ فالحديقة لم تعد مكاناً للخاصة لحظة سريان معمول الوصية^(١٨).

وعلى الرغم من دفن ابن شهيد إلى جانب قبر صديقه رجل الدولة، مما يذكر بدفن هوراس إلى جانب قبر مسباس على تل الإسكوبلاين (في روما)، فإن خبر الزجاجي لم يكن «روية» (أي مقبرة)، بل كان حديقة أو مزيماً من حديقة الأزهار ويستأن الأشجار على الطريقة الرومانية، بحيث لا يختلف في حقيقة الأمر عن حدائق مسباس أو حدائق سالوست في روما. أما حديقة الزينة فهي شيء ورثناه من عصر النهضة؛ بينما كانت للحدائق قبل ذلك التاريخ وظيفة عملية وأخرى ترفيهية في الوقت نفسه. وقد شكّلت هذه الحدائق، هي وصحون القصور التي لا تخص في روما وفي إسبانيا على حد سواء، الرثة التي كانت المدينة تنقسم بواسطتها. وقد احتلت الحدائق في روما القديمة ثمن مساحة المدينة الكلية؛ بينما لا تحتل المتنزهات في لندن الحديثة أكثر من بجرء واحد من تسعة وعشرين جزءاً من مساحة المدينة ومع

Henri Péro, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle: ses aspects* (١٧) généraux ses principaux thèmes et sa valeur documentaire, 2^e éd. rev et corr (Paris. Adrien Maisonneuve, 1953), pp. 128-129.

(١٨) «مصدر نفسه» ص ١٢٩.

أن لتركه «نبي حلفها يوليوس قيصر كانت الوحيلة التي عدت ملك عامة الناس، إلا أن أبناء الشعب في روما كان يحق لهم الدخول إلى الحدائق الملكية كلها. وكان من بين هذه حدائق لوكولس التي أشرنا إليها، وهي حدائق تحولت ملكيتها إلى كلوديوس، بعد أن قلعت له هدية من مالكيها (الفاليري the Valerii) تقادياً لعصب الإمبراطور حراًء سوء استخدام هذه الحدائق على أيدي مسالينا وعشاقها وقد وصف شاعر آخر أعظم من ابن شهيد، هو ابن زيدون (٣٩٤هـ/١٠٠٣م - ٤٦٣هـ/١٠٧٠م)، برك الزهراء على أنها من العمق بحيث اكتسبت اللون الأزرق يقول:

هناك الحمام الزرق تندي جفافها ظلال عهدت الدهر فيها فنى سمها^(١٩)

بينما نعرف من قصيدة أخرى أن البرك كانت بركاً ينمو فيها النبلوفر:

سرى ينفحه ميلوفر عبق وضنا، نيه منه الصبح أحداق^(٢٠)

ويشير بيت سابق في القصيدة نفسها إلى نقط الماء المتساقطة من النوافير،

وسرور عن مائه المصي مبسم كما شفقت عن اللبّات أطواقا^(٢١)

وقد اكتشف فيليكس هرناندث جيميث عام ١٩٤٤ بركة تنطق أوصافها مع وصف ابن زيدون. وهي تفصل ما بين «المجلس» (salle d'apparat) وجناح يقع في الموقع المقابل له، وتعكس بنيان الجانبين، وتنتشر المدينة التي تبلغ مساحتها ١٢٠ هكتاراً على مصاطب مدرجة تسدر على سفح التل، وتقع جنبات القصر على المصطبة العليا. وهناك ترتيب مماثل لهذا في الجزء الذي حكمه الموغل في الهند (السلامار باغ في لاهور، على سبيل المثال)، وهو ترتيب قد يمثل التنظيم التدريجي للسموات في التصور الأخروي عند المسلمين^(٢٢). وقد وجدت مصاطب سبع في كل من بلاد فارس وإند. ومماثل الثمانية السماوات الثماني، أما السعة فترمز للكواكب السبع (التي كانت معروفة آنذاك) والاثنا عشر للأجرام (كما هي نشاط باغ في كشمير)، والترتيبات المكانية كلها مشحونة بالمعاني لأنها تسعى لاتباع الخطة الإلهية التي أبدعها الخالق. ولجناح في مدينة الزهراء يمثل البقعة التي يلتقي عندها المحوران في حديقة ربعية الأجر. واسعة الأرجاء، وهي حديقة لأحواس الزهور فيها معالم يادية لمعان.

(١٩) أبو الوليد أحمد بن عبد الله بن زيدون، ديوان ابن زيدون ورسائله، شرح وتحقيق علي عبد العظيم (القاهرة: مكتبة تحفة مصر، ١٩٥٧)، قصيدة حانية، البيت رقم (١٥)، ص ٢٠٦.

(٢٠) المصدر نفسه، قصيدة حانية، البيت رقم (٥)، ص ١٧٢.

(٢١) المصدر نفسه، البيت رقم (٣)، ص ١٧١.

(٢٢) انظر: القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ١٦٣.

ويحتل رقعة أحد الأفرع الأربعة (لتقاطع المحورين) كل من اليهو والبركة العاكسة^(٢٣). وينعكس لجنب الشمالي من الجناح على البركة؛ بينما تعكس الجوانب الثلاث الأخرى بركاً أصغر حجماً تقع شرق الجناح وغربه وجنوبه. وتزود هذه البرك جداول (كما يدعونها ابن حنّان) تحاذي أحواض الرهور في جهات الجناح كلها وكان لهذه الجداول فتحات تغلق بسلادات وتسمح بتمرير الأحواض في فترات منتظمة. وكانت البرك الأربع جميعها من العمق بحيث نسوغ إشارة ابن زيدون إليها وإلى عمقها اللارودي.

وعندما فقدت قرطبة هيمنتها السياسية إثر حدوث العتنة (شهدت سنة ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م الاعيار الهناني للخلافة القرطبية)، انتشر أصحاب العنود، وظهرت في كل أرجاء شبه الجزيرة مراكز ثقافية متعددة اثر تنافس الدويلات الجديدة على اجتذاب العلماء أو أهل الصنائع والعنود. وقد سبقت الإشارة إلى كل من ألمرية ومالقة. ولكن اكتشفت مؤخراً حديقة كانت صحن قصر في الحفيرة (Aljafería) في سرقسطة (مقر بني هود (٤٣١هـ/ ١٠٣٩م - ٥٤٠هـ/ ١١٤٦م)) وهي مكان أبقذ الآن من سمعته السيئة التي رافقه لأنه استعمل منذ سنة ١٧٧٢م سجناً للمدينة. وبها ترتبط بركتان وضعتا في جانبيين متقابلين من الصحن، من الواضح أنه قصد بهما أن يعكسا الزخارف الدقيقة للجانبيين المزودين بمداخل مسقوفة تقوم على أعمدة، وترتبطان بجدول مستقيم لا يقطعه قاطع.

وقد حلفت شبيبة مدينة قرطبة بوصفها عاصمة الأندلس الثقافية. واكتشفت مؤخراً أجراء من قصر المبارك الشهير الذي بناه الملك الشاهر المعتمد (٤٣١هـ/ ١٠٤٠م - ٤٨٧هـ/ ١٠٩٥م) في منطقة الفصور الملكية. وقد أقيمت حديقة تشير الإحجاب في عهد المرابطيين (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) فوق حديقة أقدم تعود إلى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، فكادت أن تطمس معالمها. وكان التصميم الأصلي يضم ثلاثة أحواض منحفضة للرهور من جانب، وثلاثة أخرى مماثلة لها من الجانب الآخر. وإن لم يكن الحوض الأوسط - كما هو محتمل - في كل جانب من الجانبين حوض زهور، بل بركة ماء فإن هذا الترتيب كان يشابه الحديقة الموجودة في سرقسطة. إلا أن أحواض الرهور أعمق من مثيلاتها في لرهراء، حيث كان مستوى الصخور التي تقع تحت التربة أعلى، وأحواض مطوية

(٢٣) اكتشف هذه الحديقة وأخرى شبيهة بها بعد حفرة أجراها للرحوم ميلكس هرباندت خيمييت ومع أن الدون ميلكس لم يمتدّ به العمر لنشر خطة الحفيرة وتقريره عنها، إلا أن خطة رسمها باسيلييو بايون مالدرسادو ظهرت في Basilio Pavón Maldonado, *Alfajeros occidentales en el arte del califato de Córdoba*, *Al-Andalus*, vol. 43 (1968), pp. 205-220.

بالجص ودهمت بشكل يجعلها تبدو كالقناطر. أما في الحديقة التي سبت فوق هذه فكست قناطرها حقيقية وغير ناقلة ومشيلة من الطابوق. وتضم المحاور المتقاطعة قنوت رصمت جوانبها بالأجر وتنطلق من بركة مركزية. وكانت أحواض الزهور فيها عميقة، زرعت في كل زاوية منها أشجار البرتقال المفزعة أربعاً في كل حوص.

أما الأحواض التي كانت في حديقة مرابطية أخرى لم تزرع فيها إلا أشجار البرتقال، فكانت أعمق حتى من ذلك. وقد اكتشف جانب من هذه الحديقة بعد الحفريات التي جرت في منطقة القصور، ثم أعيد دفته. وكان من حسن حظ هذه الحديقة أنها ذكرت من قبل المؤرخ المحلي رودريغو كارو في القرن السابع عشر الميلادي قبل أن تدمرها الهزات المحلية التي سببها زلزال لشبونة (الذي شعر الناس بآثاره حتى في «سكتلندا») عام ١٧٥٥م. وقد وصف كارو المحاور المتقاطعة بأنها من العلو بحيث تشكل جسراً، أو قل قناة مرتفعة تجري على قناطر، ولم يكن على من يود الانتقال من جزء من الحديقة إلى آخر إلا أن يمشي تحتها^(٢٤). وكان الماء ينحدر إلى مستوى الأحواض عبر أنابيب مصروعة من الطين موضوعة داخل البناء المصنوع من الطابوق. وقد جعلت الأحواض عميقة عمقاً غير مألوف لتزرع بأشجار البرتقال.

وهناك حديقة مرابطية أخرى اكتشفت سنة ١٩٢٤ في قصر لـ «Castillejo» بالمرح في ميورقة. وتزودنا هذه الحديقة بصلة تصل ما بين هذه الحدائق الأقدم وتلك التي تعود إلى العهد الغرناطي. ولا بد أن هذا القصر، الذي يربض على قمة صخرية تنبثق بشكر لامت للظفر من أرض المرح المستوية، والذي يبدو أنه غير ثابت الأركان - لا بد أنه شكل لمن شيدوه مشكلات هندسية شبه مستعصية. ويعزو تورس بالباس هذا القصر إلى وعيم محلي هو ابن سعد بن مرزنيش (ت ٥٧٢هـ / ١١٧٢م) الذي ناهض لموحدين^(٢٥). وتتطابق خطة القصر، كما تبين الحفريات، مع خطة بلاط

(٢٤) كـثفت وصف كارو في دراسة سابقة James Dickie, «The Islamic Garden in Spain,» in: Richard Ettinghausen and Elizabeth MacDougall, eds., *The Islamic Garden* (Washington, DC: Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University, 1976), pp. 87-105

وكست وسعت في ذلك البحث بحثاً أقدم عن الموضوع: James Dickie, «The Hispano-Arab Garden: Its Philosophy and Function,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 31 (1968), pp. 237-248

وكان ذلك البحث ترجمة عن الإسبانية: James Dickie, «Notas sobre la jardinería árabe en la España musulmana,» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vols. 14-15 (1965-1966), pp. 75-87

Leopoldo Torres Balbás, «Patios de Crucero,» *Al-Andalus*, vol. 23 (1958), pp. 171- (٢٥)

192 and esp. p. 177

الأسود العائد إلى فترة سابقة أمدها قرنان من الزمان؛ إذ كانت فيه مساحة مربعة الشكل مقسمة طويلاً وقطرياً، وينتهي المحور الرئيسي بجناحين في طرفيه ويبدو أن الأجنحة حلت محل البرك في المثال السرقسطي. ففي غرناطة، وربما في ميورقة أيضاً، احترلت البركة إلى نافورة يحميها جاح.

وبعضها هذا من الحاجة إلى وصف بلاط الأسود الذي يعرفه الجميع بالشيء الحديد الوحيد فيه بتشكيل من نافورة في محل التقاء المحاور، حيث كان في إشبيلية حوض مصحف. وتذكرنا أشجار البرتقال التي كانت مرروعة في الروايا بحالة شبيهة، وتشير إلى تقليد مستمر في هذا الصدد. وقد شاهد مسافر ألماني اسمه أنطون دي لالان هذه الأشجار سنة ١٥٠٢م، ولا بد أن هذه الأشجار هي الأشجار التي زرعت أصلاً^(٢٦) إذا ما أخذنا التاريخ في الاعتبار. وقد ذكر لالان ست أشجاراً ولكن لا بد أن هذه الأشجار الست هي ما تبقى من العدد الأصلي، وهو ثمانية. وهذا الرقم هو الذي استقر عليه رأي تورس بالباس عندما أعد زراعة الأشجار في أثناء عملية الترميم التي قام بها حوالي سنة ١٩٢٨. لكنها أزيلت عندما قررت الهيئة الحاكمة (المدعوة بال Patronato) أن تعيد زراعة الحديقة بالزهور. إلا أن ذلك لم يكن مرضياً فأعيدت زراعة أربع (!) من أشجار البرتقال.

إن ما يسمى البلاط (court) هو في الحقيقة قصر، ولم يكن هذا إلا واحداً من عدد من الأمكنة السكنية المستقلة داخل أسوار مدينة القصور، والمثلة لمراحل البناء المتتابعة التي ازدهرت واصبحت مع ازدهار الدولة أو اضمحلالها. وبلاط الأسود هو فيلا حضرية، مقابل ما يعرف بالفلا الريفية، وهو النوع الذي تثلله جبال العريف في الجهة المقابلة من الوادي^(٢٧). ولا يستطيع المرء في إسبانيا أن يتعد كثيراً عن روما القديمة. وقد أفادت إسبانيا المسلمة من كل من المسكن الحضري والفلا الريفية؛ لكن العرب اكتشفوا قبل بالاديو بوقت طويل فكرة كان لا بد لها من أن تنتظر - لولاهم - حتى مجيء عصر النهضة لكي تدخل إلى أوروبا، وهي فكرة الفلا الحضرية. والمؤرخون العرب لا يشيرون قط إلى الحمراء بوصفها «قصر» أو «قلعة»، بل يسمونها

(٢٦) انظر M. Gachard, ed., *Collections des voyages des souverains des Pays-Bas* (Brussels, 1876), vol. 1, p. 206.

(٢٧) من الواضح أن الاشتغال للمعاد Generalife من عبارة «جدة العريقة الشتات مستحيل» لأن البناء لا يمكن أن يتحول إلى «وهم أيا قد نصح هـ». أما التون المتطورة فيمكن أن تتحول إلى «أو هـ» أو «ز» إن الاسم (Generalife) يأتي من صيغة الجمع لجنان العريقة. وهذا هو الشكل الذي يرد عند الويسر ديل كاستير. وأكد أجروم أن العبارة هي من العربية الفارسية، لأن ابن الخطيب يستعمل صيغة المفرد ودخول العبارة إلى الإسبانية من العربية الفارسية وليس من الفصحى أمر معقول أكثر.

«مدينة الحمراء» (مقابل «مدينة غرناطة»، المدينة البوجوازية)^(٢٨) وهذا يعني أن كل شيء داخل الحمراء حضري بطبيعته؛ أي أن بلاط قمارش مسكن حضري، وبلاط الأسود فيلا حضرية بنيت بمحاذاة القصر الرئيسي للولائم والسهرات والاحتفالات، والحقت بها حدائق للتنزه. أما جنان العريف فهي فيلا ريفية ولكن بحطة هي عادة حطة مكرس حضري، وتتصلب بها أراض شاسعة تعادل ما يقرب من عشرة أصعاف مساحة (مدينة) الحمراء أو اثني عشر صغفاً. ومع أن جنان العريف كانت محصنة، إلا أنها كانت تقع خارج حدود المدينة لقد كانت هناك فيلات داخل الحدود؛ لكنها وجدت في «الأرياض» فقط، ولم توجد داخل «المدينة» قط. وكانت هذه الأملاك العقارية شائعة حيثما كان نمو المدن قليلاً، كما في «زِنَص الفخارين». وكان ذلك هو الحال في «المسجدة الصغرى» (مسجدة = بيتان) ولا تزال أجزاء من البناية السكنية في «مسجدة الكبرى» قائمة إلى الوقت الحاضر (كالفردية الملكية في سان دومينغو) وكانت هذه فيلا من فيلات الأرياض. وقد اتبع بلاط الأسود ما كان متبعاً في الفيلات؛ فكانت حدائقه تشبه حدائق الفيلا العادية. وكان الإحساس بالانحصار داخل سور أو سياج في جنان العريف شديد الشبه في الأصل بما كان عليه الحال في بلاط الأسود، مع شرفات لتحرير النظر؛ اثنان منها في جنان العريف، وواحدة في بلاط الأسود. وكانت إحدى الشرفات في جنان العريف تطل منظر المدينة من الجهة الغربية؛ بينما أنصفت الأخرى إلى منظر الحمراء من الجهة الجنوبية. وكان هذا المنظر مريحاً من الحديقة والمنظر الطبيعي. وكانت المدينة التي تطل عليها الشرفة هي التي رأى فيها سفير البندقية الأراناب وهي تنفاقر بين أشجار الآس^(٢٩). وكان الترتيب

(٢٨) انظر على سبيل المثال ابن الخطيب، الصفحة القيدية في الدولة النصرية، ص ١١. ولهذا للمعصر في أخبار ملوك بني نصر أو تسليم غرناطة ونروج الأندلسيين إلى المغرب، وهو تاريخ لا يُعرف مؤلفه سقوط غرناطة، حققه ألفريدو بستان؛ ترجمه كارلوس كويروس (الطراش، ١٩١٠)، تحت عنوان: *Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas o capitulación de Granada y emigración de los andaluces a Marruecos* (Larache, Morocco, 1940).

النص العربي، ص ٣ و ٤١ - ٤٢

(٢٩) وهناك (في رواق الساحة) شرفة سمو خارجها شجيرات الآس التي يطلع من طولها أبا نصر، أو تكاد، مستوى البلكونات؛ وقد شُيّدت تشبيهاً متشاهاً وبُذت من الكتافه بحيث ظهرت وكأنها ليست فحم أشجار، بل وكأنها مرج أحضر مستوي. وقد زوّعت شجيرات الآس هذه على طول الشرفة، على مبعده ست خطوات إلى ثمانية. وكانت تروى في المساحة الفارعة أعمداً لا حصر لها من الأراب تنفاقر بين المسابح السامية تحت الشجيرات وتمسك عليها الأضواء، ومعطي للتأطرين صورة رائعة. فعلاً عن Simonet, *Descripción del reino de Granada, sacada de los autores arabigos*, p. 240

ويشير نافاجيرو هنا إلى حاجز من القناطر أضافه المسيحيون. أما قبل إدخال هذه القناطر، فإن المنظر الذي يعممه لم يكن يُرى إلا من خلال الشرفة

نفسه موجوداً في بلاط الأسود ولكن بالاتجاه المعاكس؛ إذ كان يطل من فوقه مصطبة ذات مستوى أدنى باتجاه اليبازين (Albaicín). أما جنان العريف نفسها فتؤطرها شرفة أخرى في قصر يدعى دير سان فرانسيسكو السابق. واليوم يمنع نمو الأشجار الكثيفة هذه لشرفة من أداء وظيفتها؛ لكنها كانت في الأصل قد ردت التحية من الجانب الآخر من الوادي. وكانت كلتا الحديقتين مرتبة على شكل مصاطب. والحقيقة هي أن جنان العريف كانت فيه ثلاث شرفات؛ لكن الثالثة كانت داخلية تنصلي إلى الحديقة الكائنة في ساحة الساقية. وكان للساحة المربعة في قصر الأسود العدد نفسه؛ اثنتان تمضيان إلى الصحن والأخرى إلى الحديقة. وكانت هذه حديقة مائية يمكنها أن تعكس صورة شرفة اللندراجا (Lindaraja)، وربما برج أبي حجاج، لكن لم يعد أي من ذلك ظاهراً للعيان منذ أيام شارل الخامس. ومن المستحيل على الزائر هذه الأيام أن يتصور مكونات المنظر الذي قصد العرب أن يخلقه.

كان قصر جنان العريف واحداً من ثلاث منيات (أي فيلات) وظيفتها حماية الطرق المؤدية إلى الحمراء من الخلف، وكان الثاني هو العرائش (الذي أزيل في القرن التاسع عشر لإقامة مقبرة مكانه)، والثالث «دار العروسة» الواقع على تل القديسة هيلانة (سانتا هيلينا). وليس من السهل هذه الأيام أن نتصور أن قصر جنان العريف، الذي موه شكله لبدو حديقة رومانية، كان في حقيبة الأمر حصناً محصناً من الأمام ومن الخلف. لكن التحصينات ما زالت قائمة يمكن مشاهدتها لمن يكلف نفسه عناء البحث عنها، مع أنها لم تعد بارزة بالشكل الذي وجدناها عليه ابن الخطيب في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي. يقول هذا المؤرخ العظيم: «ويحيط بسور المدينة (يقصد مدينة الحمراء) البساتين العريضة المستصلحة، والأدواح الملحمة؛ فيصير من ذلك خلف سيح تلوح نجوم الشرفات البيض أثناء خضرائه»^(٣٠). كذلك لم تعد (هذه التحصينات) بارزة إلى الحد الذي رآها عليه بيرموديث دي بيدران بعد ٢٧٠ سنة من مشاهدة ابن الخطيب لها «زرعت حقائق قصر جنان العريف على سفوح تل الشمس الذي يسمونه سانتا هيلينا، وقد حصنت بأسوار عظيمة من الملاط. وهذا وحده يكفي لتدليل على عظمة ثنائته»^(٣١). والملاط هنا يشير إلى بناء الأسوار الحدودية المسلحة؛ مما جعلها عصية على الآلات الحصار والمدافع. فالمدن النصرانية نادراً ما أحدثت بالهجوم عليها؛ وتطلب فتحها إخضاعها بالتجوع.

(٣٠) ابن الخطيب، المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣١) أحمد مـ. Francisco Bermúdez de Pedraza, *Historia eclesiástica, principios, y progresos de la ciudad, y religión católica de Granada* (Granada: Por A. de Santiago, 1638).

Simonet, *Ibid.*, p. 269.

إن نقصور الثلاثة التي ذكرناها هي أمثلة على الفيلا الريفية؛ أي البستان. واستقرت جميعها وسط البساتين كما كان حال قصر جنان العريف حتى القرن الماضي وكانت هذه فيلات حقيقية: جنائن خارج حدود المدينة تخرج من بين الحنة لريفية، ولدخل الاقتصادي، وتتمى إلى تراث يرجع إلى بليبي وهادريان عبر ايبيريا وقد وصف ابن الخطيب هذه القوايس الريفية بلغة مجنحة:

«فتعددت القرى والجنات، وحفت بالأمانات منها البسات، ورفُ البسات، وتنبجت الجبسات، وتقلدت اللبسات، وطابت بالنواسم المهبسات، ودارت بالأسوار دور السوار، لئني واستخلصات، ونصبت لعرائس الروض المنصات، وتعد سلطان الربيع لعروض القصات، وحطبت بلبل الدوح فوجب الإنصات، وتموجت الأعناب، واستبحر بكل عذب منها الجباب، وزينت السماء الدنيا من الأبراج العديدة بأبراج ذوات دقائق وأدراج، ونصبت الرياح عن أراج، أذكرت الحنة كل أمل ما عند الله وراج... وتدعي أذكاء المآذن بأسحارها نعمات الورق، وكم أطلعت من أقمار وأهلة، وريت من ملوك جلّة، إلى التمددين المحيط الاستدارة، لصادر عن الأحكام ولادارة، ذي المحاسن غير المعارة، المعجزة لسان الكناية ولاستدارة؛ حيث المساجد لعتيقة القديمة واليارب الحافظة للري المديمة، والجسور المريضة، والعوائد المقدرة بنفائس الأدواق، والوجوه الزهر والبشرات الرقاق، والزري الذي لاق زي الآفاق، وملا قلوب المؤمنين بالإشفاق»^(٣٢).

إن ابن الخطيب يرسم صورة تشكل من مزارع وادعة وقرى غنية وسكان قانعين أتقياء؛ ولكنه يؤكد أيضاً أهمية اقتصاد الفيلا بشكل لا يمكن إلا أن يذكرنا بالظروف الاقتصادية التي كانت سائدة في أواخر عهد الإمبراطورية الرومانية:

«فلا تمرى جهة من جهاته عن الجنات والكروم والبساتين. وأما ما حاره السهل من جوفه فمضى عظيمة الخطر، متناهية المقيم، تصبى جلة من حد، أهل تلك عن الوفاء بأثمها. منها ما يمل في السنة شطر الألف من الذهب على حمل أنما

(٣٢) سان اندريه محمد بن عبد الله بن الخطيب، معيار الاختبار في ذكر المعاهد والديار، تقرأ من لسان الدهر محمد بن عبد الله بن الخطيب، مشاهدات لسان الدهر بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس (مجموعة رسائل)، نشر وتحقيق أحمد مختار العبادي (الاسكندرية: مطبعة جامعة الاسكندرية، ١٩٥٨)، ص ٩٠ - ٩١. لكن النص الذي أخرجه الدكتور العبادي مختلف: فيدلاً من «قصاة» اقرأ «قصاة» والتشبيه الذي يقول «وريت السماء الدنيا ممتدة من القرآن (سورة التلك، الآية ٥) والبروج البيضاء التي تطل من بين الشجر المنفرد مدكرها بالاسطورة القرآنية الشهيرة (سورة الفرقان، الآية ٦١) أما تعبير «وق ري لأماق» يشير إلى لون السماء عند الفجر أو المغرب. وخرنطة معروفة بجبال الأصيل فيها وابن الخطيب لا يبالغ؛ فقد كان المسلمون الإسبان يرتدون ملابس زاهية الألوان جداً

الختصر هذه المدينة، يختص منها بمستخلص السلطان ما يناهز ثلاثين مية ويحيط بها ويتصل بأديانها من العقار الثمين الذي لا يعرف الحمام ولا يفارق الربيع ما ينتهي المرحع العملي منه إلى نحو خمسة وعشرين ديناراً من الذهب لعهد هذا، وفيه من مستخلص السلطان ما تضيق عنه بيوت الأموال ذراعاً وغبطة وانتظاماً، يرجع إلى دور ناحية وبروح سامية وبيادر مسيحة وفصاف للحمام والدواجن مائة، منها في حصى البلدة وطوق سورها من مستخلص السلطان ما ينيف على العشرين بها أحسن الصحة من الرجال، والقحول الفارغة من الحيوان للإثارة وعلاج الملاح، وفي كثير منها إحصون والأرجاء والمساجد ويتخلل هذا للتاع العبيط الذي هو لباب الملاح وعين هذه المدرة الطيبة سائر القرى والبلاد التي بأبدي الرعية، مجاورة لحدود ما ذكر بلاد عريضة وقرى أهلة: منها ما اتبسط وتمدد فاشترك فيه الألوف من الخلق وتعددت فيه الأشكال؛ ومنها ما انعرد بمالك واحد أو اثنين فصاعداً وتنبف أسماؤه على ثلاثمائة، تنصب في نحو خمسين منها منابر الجمعات وتمد الأكف البهض وترفع الأصوات المصيبة لله. ويشتمل سور هذه المدينة وما وراءه من الأرجاء الطاحنة بماء المعين على أزيد من مائة وثلاثين رحي^(٣٣).

لقد ترجمنا كلمة «قرية» (وبالإسبانية alqueria) بكلمة (farm) أو (village) حسب السياق. وكلتا الترجمتين صحيحة، لأن القرية اصطلاحاً هي أي مكان ليس بالمدينة أو «حصن». وابن الخطيب معه يؤكد أن عدد السكان تبين ما بين خمسة من الناس إلى عدة آلاف، أي من ملكية صغيرة إلى مدينة صغيرة ويقول موننسر (Münzer) في معرض حديثه عن سهل معين: «إن هذا السهل مليء بالقرى (hamlets) - ما مدعوه نحن بالفيلات - وبالعرب الذين يشتغلون بالزراعة»^(٣٤). و«البلية» هي الفيلا؛ لكننا ترجمنا «البرج» بكلمة (tower) مع أنها تعني بعربية أهل بلنسية «فيلا» واصطلاح «البرج» يشير إلى «فيلا» حصنة. ويؤكد موننسر، الذي كتب

(٣٣) ابن الخطيب، الملمعة البدرية في الدولة النصرية، ص ١٤ - ١٥. المرجع المصلح رُخدة قياس زراعية تساوي ثمانية أدرج مربعة، ويطلق على الأراضي القابلة للزراعة للأغراض المالية. وقد قصد ابن الخطيب بتعبير «بلى البقرة» الأسوار والحدود الحصينة وليس حدود القينة. والاشارة إلى المناير تدل على الحجم؛ إذ لا يوجد مسجد معين له خطيب إلا إذا كان ثمة عدد كافٍ من السكان. أما الاشارة الشعائرية الأخرى فهي إلى الدعاء الذي يقيم الصلاة عندما يرجع المصل إلى علامة الخضوع، ويكرر الاستجابة «امين» بعد كل دعاء يطمح من يؤم الصلاة أو الخطيب.

Hicronymus Münzer, *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada* (Granada, ١٩٤٤) 1987), p. 47

وهذا هو الشر الثاني من مشربين لطبعة مدريد ١٩٥١. وقد ظهر الشران في السنة دأها بتزئيم تخفيف للمصحات والقرى hamlets التي يشير لها هي إما قرى ذات أو شيات

عام ١٤٩٤، صحة هذا التفسير. . . . وأكرر القول إن (هذه) البساتين (كانت) مليئة بالبيوت ولأمرّاج التي ينزل بها ساكنوها خلال الصيف. . . .^(٣٥) والمياه التي ترجمها دوري (في تشعة المعاجم العربية) (*Supplément aux dictionnaires arabes*) بكلمة (hortus) (h) فهي - حرفياً - ما يتعمّن الماء. ولذا فإنها مكان يقصده الماء للتره: أي متبره (= pिकासance) أو منتج ريفي. ولك «hortus» (البستان) يمكن أن يقوم بالوظيفتين معاً. وبما أن السسة (horticulture) فرع من فروع الزراعة، فإن العمارة المناظرية (landscape architecture) ما هي إلا تهذيب لعلم الزراعة. أما كلمة (Villa) فقد عانت من تشويه دلالي على يد عصر النهضة. فالفيلا هي بالدرجة الأولى مصطلح اقتصادي يدل على مشروع ريفي مكتف بذاته. والكلمة باللاتينية تعني (farm) (أي بستان)^(٣٦) وقد ملأت أعداد لا حصر لها من هذه الوحدات الاقتصادية أراضي إيطاليا وإسبانيا. وضمت الفيلات التي يتحدث عنها ابن الخطيب مناطق للرعي وأخرى لزراعة الكروم أو للبساتين، مع نطاق تزييني يفصل البيت عن بقية الملحقات الاقتصادية. وهو ما يمكن مشاهدته لحد الآن في «Vélez Benaudalla» (وادي بني عبد الله) الواقع في منتصف الطريق بين غرناطة وموتريل؛ حيث لا تزال حديقة تعود إلى هذه الحقبة قائمة^(٣٧) وكان يمكن أن تكون الفيلات ريفية أو أن تبني في المدينة أو في أرياصها، حسب الموقع. وأغلب الظن أن النوع الأول والأخير لم يختلفا كثيراً من حيث التصميم المعماري. هذا إذا اختلفا أصلاً. وذلك على عكس أمثلهما من الفيلات الرومانية. فالفيلا الرومانية المبنية في الأرياص كانت تفرق مثيلتها لريفية في كل شيء.

ونحن نجد لأوصاف ابن الخطيب الباذخة أصداً لدى الكتاب المسيحيين المبكرين. فقد خلق بيرموديث دي بيدراتا في معرض وصفه لموقع «دار العروسة» في القرن السابع عشر بقوله:

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٣٦) مرعة أو إنطاحة، وهذا المعنى الأخير يميزها عن Fundus. وما يريد الأمر تعقيداً أن المزارع كلها في لاتيوم كانت تدعى horti وليس fondi؛ لكن لا يمكن أن تكون كلها حدائق أنمار. وبما أن المزارع المجاورة لروما كانت تعرف باسم horti، فهذا يعني أن الـ horti داخل المدينة كانت لا تقع في الأخرى عن مثيلاتها من حيث الانتماء العملي سواء على الأقل من جانب منها.

(٣٧) قام باتريس كرسبييه بدراسة حديقة قرية مدمرة في البشارات (Alpujarras) انظر Patrice Cressier, «Un jardin d'agrément "chrétien" dans une campagne de tradition morisque. Le Cortijo de Guarros (Almería, Espagne)» dans: *Jardins et vergers en Europe occidentale, VIII^e - XVIII^e siècles* (Auch: Le Centre: Diffusion, Comité départemental du tourisme du Gers, 1989), pp. 231-237.

«كان تل القليسة هيليتا هذا من الشهرة أيام المسلمين أنهم عندما سيطروا على هذه المدينة، في ما يقول ابن طارق، بدت لهم كالجنة. ورغم أنها فقدت مريقها الآن، إلا أنها لا تزال تحتفظ بآثار من جمالها. وقد كانت أيام المسلمين مكتظة ببيوتها وأشجارها المثمرة بحيث يحسبها الناظر لوحة رسمها رسام فلمنكي»^(٣٨)

إن موقع «دار العروسة» يشهد بالمهارات الهيدرولية العائقة التي كان يتمتع بها المرءعون العرب. فقد تطلب رفع الماء إلى ذلك المكان العالي أن يستمد من مياه هر دارو، وذلك بحفر مركز التل بحيث يمكن رفع المياه للتجمعة بواسطة شبكة من النواعير المتداخلة. وكانت هناك سلاسل لا تنتهي ترفع الدلاء أو الفرب الجلدية التي ترفع المياه إلى منتصف الطريق وتصبه في أحواض ينتقل منها الماء إلى لسطح بواسطة سلسلة ثانية^(٣٩). أما اليوم فنجد حيث كان هناك تل تعطية البائين الباسمة تربة مستهلكة لا تكاد تنتج الغذاء الضروري لتغذية عدد قليل من أشجار الزيتون العجفاء. وكان قصر جسن (Alcázar Genal) في ضواحي غرناطة مستاناً آخر شبيهاً بدار العروسة، يضم بركة ضخمة تبلغ مساحتها ١٢١ × ٢٨ متراً تقضي مساحة سدسة ورعت بالأبنية خلال السنوات العشر الماضية؛ وشملت الأبنية البركة نفسها - تلك البركة التي كانت تعكس معمار القصر الصغير الذي شيد قربها. وكانت البركة تستعمل للاحتفالات المادية الباذخة، وهي نوع من التسلية كان يجبها الملوك المسلمون.

وقد وصف ابن ليون (١٢٨٢م/١٢٨١م - ١٣٤٩م) - وهو فارو (Varro) الأندلس - قواعد إدارة مثل هذه الملكيات في قصيدته التي كتبها عن الزراعة^(٤٠). وهذه القصيدة رسالة منظومة نتناول أموراً عملية على غرار ما دعاه الرومان ال (cognitio fundi)، كالموقع الطبيعي للفيلا وترتيبها ومناحيها؛ وال (instrumenta)، كالآلات والأسمدة، الخ؛ وال (res quibus arva coluntur)، أي العمليات المختلفة المطلوب أدائها والمحاصيل التي هي هدف تلك العمليات؛ وأخيراً ال (tempora)،

(٣٨) مقلداً من Simonet, *Descripción del reino de Granada, sacada de los autores árabigos*, p. 269

(٣٩) لا يعالج توريس بالباس في Leopoldo Torres Balbás, «Dār al-'Arūsā y las ruinas de palacios y albercas granadinos situados por encima del Generalife», *Al-Andalus*, vol. 13 (1949), pp. 185-197.

مسألة رفع المياه، رغم أن خطته تبيّن الخوض الذي كانت تعمل فيه «الناورة»، التي لا شك أنها شكت حراً من الشبكة. ولا بد أن هذه «الناورة»، التي كانت تقع إلى الجهة الشمالية من القصر، قصد منها ري حدائق القصر

Ibn Luyūn, *Tratado de agricultura*, edited with Spanish translation by Joaquina Eguaras Ibáñez (Granada, 1965), pp. 171-172; Spanish trans. p. 254.

أي المواسم التي يجب القيام فيها بتلك العمليات، وهناك من بين الأقسام السبعة والخمسين والمائة التي تضمها القصيدة ما لا يقل عن سبعين فصلاً تشدول البسطة. ويمكننا أن نتعرف من خلال ابن ليون إلى بعض المعالم التي نمت من قصر جنان العريف، كالحوض؛ وبعضها الآخر الذي لا يزال موجوداً مثل سلم الماء (Escalera de Agua) مما جعلها فيلا منتجة لا يقل بعدها من حيث الوظيفة عن بعدها من حيث الشكل عن الحديقة الرومانسية التي تحتل الموقع هذه الأيام. وبما أن قصر جنان العريف كان بمثابة الفيلا، فقد كان صحنه مقسماً طبقاً للتقسيم الرباعي. مع التأكيد على أهمية المطور^(٤١). أما في ما يتعلق بحزروعات جنان العريف فإن نافاجييرو لا يشير إلا إلى أشجار الأس وأشجار البرتقال المقزمة، على شاكلة ما نجده في بلاط قمارش^(٤٢).

كان المصطلح الخاص بالفيلا في المرية، التي شكلت جزءاً من سلطة غرناطة، هو مصطلح «البرج»؛ وفي قرطبة «الكنية»؛ وكان اصطلاح «المنجارية» شائعاً في غرناطة. ولا تزال هذه الكلمة الأخيرة تستعمل في أسماء الأمكنة، مثل المنجارية (Almanjara) في ضواحي المدينة، وهي منطقة كانت حتى وقت قريب تضم بساتين شاسعة. وقد ميز ابن الخطيب، في الثاني من اقتباساتنا الطويلة من أعماله، بين الحديقة والكرم والبستان. فكان من الممكن تمييز هذه الأنواع بعضها عن بعض إلا أن النبة ضمت الأنواع الثلاثة كلها. وكان للأملاك الملكية تسميات شعرية مبالغ فيها كاسم إحدى مجموعات النجوم. وفي إفريقية الشمالية كانت الفيلات الحضرية تدعى رياضاً (= حدائق)؛ مما يشير إلى حصانيتها المميزة لها. ولا تزال كلمة «Carmen» (المشتقة من «كرمة» أو «كرم») تستعمل حتى هذه الأيام لتعني فيلا حضرية صغيرة، لأن كروم العنب كانت هي النباتات المنتجة الوحيدة التي كانت زراعتها مربحة اقتصادياً في ظل هذه الظروف المحددة.

لقد كست كل الممتلكات الملكية العديدة في العاصمة وب حونها، وهي الممتلكات التي يذكرها ابن الخطيب؛ كانت كلها بساتين، شأنها شأن البيوت الريفية لعائدة إلى جلية لقوم في أملاكهم الواقعة خارج المدينة حيث كانوا يقضون أوقاتهم في فصل الصيف. وكانت الاقطاعية الملكية التي هي جنان العريف من هذا النوع. وقد

Ibn Luyūn, Ibid., sect. 157.

(٤١) انظر.

[الذي يقول ما معناه] «دع الطول يعوق العرض بحيث يحول النظر حراً - وهو ما لا يمكن حدوثه في صحن صادي يحصر ضمن الموقع الحضري

Adrea Navagiero, 5th Letter.

(٤٢)

Simonet, Descripción del reino de Granada, sacada de los autores árabigos, p. 239

نقلاً عن

رودت أراضيها، الشاسعة القطعان الملكية، بما تضمه من خراف وأبقار، بكلأ وإدا ما فهمنا لعلاقة بين الحمراء وجنان العريف فهماً صحيحاً، تبين لنا أنها تشبه لعلاقة بين القصر الريفي (manor house) والمرعى البيئية (home farm) فقد كانت الحمراء، كما يثا، مدينة؛ والموقع الحصري يقصر كون بلاط قمارش بيتاً حصرياً وما يدعى بالبلاط هو في الواقع قصر مستقل، ويصمم بوضعه مقراً للحكومة «مجلساً» (أي قاعة استقبال) يقع في السورج الذي يعطي للقصر اسمه. وهذا بيت له صحن بصم بركة مركزية. أما هي العمارة الحضرية فإن البرك محورية، ساكنة، فسحة، ولا يقصد منها أن تعكس الحوائط المحاطة برواق فقط، بل لتبريد الشفق المحيطة بها في فصل الصيف. ويختلف البيت المشيد في المدينة عن القللا في أنه لا يصمم حديقة؛ بل يصمم سطحاً مبنياً تزينه الشجيرات، وتقع في وسط ساحته بركة وقد وصف نافاجييرو الصحون البيئية بأنها تزينها «التواوير وشجيرات الأس والأشجار، وهناك في بعضها تواوير كبيرة وجميلة»^(٤٣)

كانت معظم البرك مستطيلة الشكل؛ لكن بركة متعرجة الحواف في بلاط معشوقة بالحمراء يذكرنا بأمثال هذه البرك في بلاد فارس. غير أن البرك الأندلسية لم تصل إلى لبذخ الباروكي الذي بلغته البرك ذات الأطر المقوسة في كل من بلاد فارس ولهند. وأغلب الظن أن الزخارف المصوغة من الحصى والتي تحيط بالعميد من البرك هذه الأهم ليست أصيلة. فالأمثلة التي كشفت عنها الحفريات محدودة بأجر من الفخار الذي تتخلله قطع من الخرف تشكل بمجموعها نسقاً زخرفياً متكرراً. وقد بقيت آثار من الحديقة في الصحون على شكل شرائط على الحواشي من النباتات التي تضم نباتات متسلقة، وبخاصة الياسمين؛ مع أن أسبجة الأس ربما حمت بالبركة حيثما سمحت بذلك مساحة المكان. وقد لاحظ نافاجييرو^(٤٤) في كل من صحن بلاط القمر وجنان العريف وجود أشجار البرتقال وأشجار الأس، كما شاهد مونترال الذي زار الحمراء في ٢٣ تشرين الأول سنة ١٤٩٤م «قصوراً تجل عن الوصف، رصفت أرضياتها بأشد أنواع المرمر بياضاً، وبأجمل الحدائق التي رستها أشجار الليمون وشجيرات الأس، ورائحتها المبركة وأرائك المرمر على الجوانب»^(٤٥). وهذه الخاصية الأخيرة ترتبط بما كان عليه الأمر عند الرومان. ولا تزال الحفريات المرمرية التي تزين أحواض الزهور ماثلة حتى أيامنا هذه في متحف الحمراء (الذي أعيدت تسميته ليصبح المتحف الوطني للفن الإسباني الإسلامي، وهو المتحف الذي يستظر الانتقال إلى نهاية بيت بهذا المعرض في جنان العريف). وقد أعطت التواوير للصحون حيوية، وكثيراً ما

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

(٤٥)

كانت هذه السور مزودة بأوعية نشبه الصلصة موضوعة في أحواض مسوية على جانب واحد من البركة أو على جانبيها. وكانت المياه للتدفقة أحياناً توجّه بمهارة فائقة حول حافة البركة بواسطة جداول، على غرار ما كان موجوداً في مدينة الرهراء لتغذية لسرعة الرفع على الجانب المقابل بحيث يتم الحصول على السكون والحركة معاً، كما في قصر يوسف الثالث (الذي بني سنة ٨١٠هـ/١٤٠٧م - ٨٢٠هـ/١٤١٧م) الذي سمي في ما بعد باسم الكونت تنديلا، حاكم الحمراء بعد سقوط عربطة. والماء في الحمراء يعرف ثلاث حالات: الأفقية (الركود)، والعمودية (الحركة)، والعبرة؛ حيث ينتج الماء المتدفق من السافورة تموجات نصف دائرية عندما يصب في البركة وكانت أصعدة المياه لسافرة تشبه العلم، على غير ما نعرفه هذه الأيام، وكانت أوعية السافورة مثقبة بحيث لا تنبص المياه منها لأن العرب كانوا يستمتعون بالصوت بجاف للماء وهو يسقط على الحجر. لكن هذه السياسة لا تتع عند الترميم؛ ذلك أن صوت الماء الساقط على الماء وانسيابه على الجوانب كالسحارة يروق لنا أكثر، تدماً مشما يعترف الجميع بأن المياه السافرة في بلاط الساقية في جنات العريف تعتبر تحسناً على ما كان موجوداً، مع أنها من إضافات القرن الماضي. ويشير نافاجيرو بشيء من الرهبة إلى السافورة الضخمة في إحدى الساحات الدنيا في جنات العريف تطلق مياهاً إلى ارتفاع عشرة أذرع، وتشتت قطرات الماء منها بعيداً في كل اتجاه بحيث تشعر من يقف بها بأنها^(٤٦). والنوافير ذات الأشكال الحيوانية تقدم مثلاً آخر يشبه ما عند الفرس؛ وإلى جانب الأسود في القصر الذي سمي باسمها، هناك نافورتان أخريان توجدان لأن في البارنال كانتا موحودتين في المارستان (المشفى) الذي كان موجوداً في لبيازين وهناك صورة صغيرة لخدبة أندلسية تصور رؤوس خيل ربما صنعت من البرونز تمت الماء لتصبه في بركة^(٤٧). والصورة الموجودة في هذه المخطوطة يمكن إرجاع تاريخها لتقريبه إلى القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، وهي فترة المثاليين المشار إليهما. وكانت السواوير تصنع في المادة من المرمر وتقوم الشاكل والانحراف. ولكن ثمة نافورة أفروانية في متحف الحمراء لها أهمية خاصة لأنها تظهر أن الحمراء لم تكن أبداً مكاناً ثابتاً في الشكل (أو المحتويات)، بل في تعبير دائم؛ ومن ثم فلا يمكن تشبيهه في أي لحظة من اللحظات. . . ناهيك عن ترميمه! إلا إذا قرر قرارنا دون حكمة على سنة ٨٩٧هـ/١٤٩٢م.

م تكن سنة ٨٩٧هـ/١٤٩٢م سنة الكارثة النهائية فحسب، بل كانت سنة ثورة سانية لا مثيل لها في التاريخ الأوروبي قبل القرن التاسع عشر. فقد أدى اكتشاف

(٤٦) انظر فيه، ص ٢٤٠.

Alois Richard Nykl, ed and tr., *Historia de los amores de Bayād y Riyād, una (٤٧) chantefable oriental en estilo persa (Vat. ar 368) (New York. Printed by Order of the Trustees, 1941), p. 21*

كولومس العارضى لأمريكا إلى إدخال النباتات الغريبة بأعداد لا عثيل لها في السابق. غير أن هناك قوائم نائية تذكر أنواع النباتات الموجودة في شبه جزيرة «يسير» قبل الرحلة الكولومبية. فقد زودنا جون هارفي^(٤٨) بقوائم مبوية مستمدة من أعمال ابن بصال (حوالي سنة ٤٧٣هـ / ١٠٨٠م) وابن العوام (حوالي سنة ٥٨٦هـ / ١١٩٠م)؛ بينما نظمت القديسة إغواراس هذه المادة هجائياً تحت الاسم العربي. وقد سبقت هاتين الدراستين اللتين نشرتا عام ١٩٧٥ دراسة تتميز بالإحاطة والعلم الواسع نشرها هارثي غومير بعنوان «Sobre agricultura arábigo andaluza»^(٤٩). كما استند عمل ابن ليون إلى مرجع أقدم من الملاحاة عنوانه كتاب القصد والبيان لابن بصال، وهو مختصر لعمل سابق للمؤلف نفسه. ومع أن ابن بصال كان من طليطلة، إلا أنه كان معاصراً للمعتمد الإشبيلي؛ إذ إنه صمم حديقة للمعتمد. لكن من هير المعروف إن كانت هذه الحديقة هي التي اكتشفت بقاياها في «الفصور الملكية». لقد كان علم النبات من العلوم التي برز فيها المسلمون الإسبان. وكان أعظم علماء النبات في الشرق هو ابن لبطار (٥٩٣هـ / ١١٩٧م - ٦٤٦هـ / ١٢٤٨م) من مالقة، الذي اشتغل في هذا العلم بمنطقة إشبيلية. وقد سبقه إشبيلي هو أبو العباس بن الرومية (٥٥٨هـ / ١١٦٣م - ٦٣٦هـ / ١٢٣٩م)، الذي يبدو من اسمه أن أمه كانت نصرانية. كما كان هناك زميل هذا الأخير، عبد الله بن صالح. أما ابن العوام الذي ذكرناه قبل قليل، فقد كان مزارعاً من المنطقة ذاتها. وقد عملت هذه القوائم إما لأغراض البستنة أو لأغراض الصبلة. إلا أن قائمة الحميري بالاستثمارات النباتية في الشعر العربي، وهوائها البديع في وصف الربيع، التي تصم مجموعة الاستثمارات النباتية الشائعة في الشعر العربي في إسبانيا، تمثل استثناء من القاعدة^(٥٠).

John Harvey, «Gardening and Plant Lists of Moorish Spain», *Garden History*, (٤٨) vol. 3 (1975), pp. 10-22.

Emilio García Gómez, «Sobre agricultura arábigoandaluza Cuestiones (٤٩) bibliográficas», *Al-Andalus*, vol. 10 (1945), pp. 127-146.

(٥٠) سماهير بن محمد الحميري، البديع في وصف الربيع، أعنتى بشره ونصحيته عن النسخة الوحيدة المرجوة بمكتبة الاسكوريال هري بيريس، مطبوعات معهد العلوم العليا العربية، ج ٧ (الرباط معهد العلوم العليا العربية، ١٩٤٠). أعنتى جون هارفي أن أصل الجعيري ليس بالقيمة التي كانت تُعري له بوصفه مصدر (انظر في ما سبق الهامش رقم (٢٣)) وأنا أسمح لنفسى هنا باقتباس تعليقات السيد هارفي التي يستدعي النظر «أنا أنسال حول إمكانية قبول قائمة بالاستثمارات النباتية المستمدة في الشعر باعتبارها دليلاً على عدم إثبات الخاص بالحدائق. فحتى في عالم الشر الانكليزي الذي لا تعقيد به، نجد أن المصادر الأدبية تصلل ونثير الشكوك حين يتعلق الأمر بتحديد قصيلة النبات المقصودة. واللغة العربية هير «شكولة» التي قد نساء قراءتها بسهولة تثير من الشكوك أكثر عما تثيره الأبجدية الرومانية. وأنا أريد ما أكون عن التقدير من أهمية الشعر، ولكنني وجدت أن الشعراء يميلون إلى تشبع بعض الطرائق المألوفة في التشبيهات حسبما يتكلمون عن الطبيعة بشكل عام، وعن الطيور والزهود وما إلى ذلك. وأنا أريد ابن بصال =

إن سبب موت الحديقة الأندلسية فرضية تقع في منتصف الطريق بين علم السكان والاستطيقا. ولئن صحّت الفرضية التي تقدمها هنا وتزعم فيها أن فن تصميم الحدائق ما هو إلا امتداد لعلم الزراعة الذي لا يزال ذلك الفن يعتمد عليه، فإن طرد المورسكيين كان سيقتل تراث البستنة الإسلامي في إسبانيا حتى ولو لم يتراكم سقوط عرندة مع تعبير الأدواق الذي أحدثه عصر النهضة. فقد نظر عصر النهضة إلى الحدائق على أنها مكتملة لفن العمارة؛ بينما مال المسلمون إلى اعتصار لقصر تابعاً للحديقة. ولم يكن التوفيق بين هاتين النظرتين المتعارضتين تمام التعارض ممكناً؛ هد إلى جانب تعرض أي شخص يدعم الفن الإسلامي بأي شكل من الأشكال لشكوك القديمين على محاكم التفتيش. لقد كانت مراجع علم الفلاحة كلها مكتوبة بالعربية في زمن كان يحرق اقتناء صفحة واحدة بالخط العربي كفيلاً بتعريض مالكيها لتهمة الردة. وقد صودرت الملكيات وحلّت محلها شبكة القلعات التي جعلت إسبانيا بلداً بنعم بثروة هائلة وسوء إدارة هام؛ بحيث إنه ما إن مضى قرنان من الزمان حتى أدى دمار الغابات ونجفاف التربة إلى إحياء أراض جرداء جافة كان بوسع السنجاب فيها في الماضي أن ينتقل من جبل طارق حتى جبال البرنات، دون الاضطرار إلى النزول من الأغصان إلى الأرض على الإطلاق. وقد ترك العرب أثراً لا يحصى في البستنة الأوروبية. فقد أدخلوا إلى جانب الباسمين الموجود في كل مكان، والذي نفوح رائحته في كل أرجاء إسبانيا في فصل الربيع، الرمان والخرشوف وأشجار النخيل.

إن تصميم الحديقة العربية الإسبانية، شأنه شأن العمارة الإسلامية، يصعب تصنيفه بالمصطلحات العربية. فهو لا يقع خارج التطور الأوروبي التاريخي فقط، إذ انتمت إسبانيا طيلة ثمانية قرون إلى حضارة غربية؛ بل إنه لا ينتمي إلى ذلك التطور فكرياً أيضاً. فلا هو بالتصميم الكلاسيكي ولا بالرومانسي. كذلك فإن الحديقة الانكليزية الصيية التي أعرضت عن النمط الفرنسي بخطوطه المستقيمة أعرضت هي الأخرى عن الانظام المكروي المقلاني (الذي ميّز العكر الفرنسي). أما الفن الإسلامي فلم يقع في يوم من الأيام تحت جاذبية التعارضات الثرة التي تقوم عليها الاستطيقا الأوروبية. وهذا قد يفسر السبب الذي يندر من أجله أن تبعث الحدائق التي أعيدت لها الحياة على المواقع الإسلامية على الرضا؛ فلا تشكيلات الزهور الكلاسيكية في «القصور الملكية» في إشبيلية، ولا الحديقة الرومانسية التي علفت على المصاطب في جان العريف في القرن التاسع عشر، ولا الأسيجة الممולה من أشجار اليفس التي أدخلها تورس بالباس في كل من الحمراء وجنان العريف، تمثل بأي شكل من الأشكال ما كان موجوداً هناك من قبل؛ بل لا تكاد تقترب منه.

«مصدراً مؤثراً يقوم عمله على الملاحظة المباشرة؛ أما بين المؤلف فكان أميل إلى الأدب، ولدت أميل إلى عدم توثيق الدقة». (رسالة شخصية بتاريخ ٢٤ آذار/مارس ١٩٨٧).

المراجع

١ - العربية

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. اللوحة البدرية في الدولة النصرانية. القاهرة. المطبعة السلفية، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨ - ١٩٢٩م.

— معيار الاختبار في ذكر المعاهد والديار. نقلاً عن: لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب. مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس (مجموعة رسائل). نشر وتحقيق أحمد مختار العبادي الاسكندرية: مطبعة جامعة الاسكندرية، ١٩٥٨.

ابن زيدون، أبو الوليد أحمد بن عبد الله. ديوان ابن زيدون ورسائله. شرح وتحقيق علي عبد العظيم. القاهرة مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٧.

خميري، اسماعيل بن محمد. البليغ في وصف الربيع. اعنى بشراء وتصحيحه عن النسخة الوحيدة الموجودة بمكتبة الاسكوريال هيري بيريس الرباط: معهد لعلوم العليا المغربية، ١٩٤٠. (مطبوعات معهد العلوم العليا المغربية؛ ج ٧)

سبانو، أحمد خسان. تاريخ دمشق القديم: إزم ذات المصايد دمشق: دار قتيبة، [١٩٨٤]. (دراسات ووثائق دمشق الشام؛ ٧)

الفتح بن حاقان، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله. قلائد المعيان في محاسن الأعيان قدم له ووصع فهارسه محمد العناني. تونس المكتبة المتينة، [١٩٦٦]. (من تراثنا الإسلامي؛ ١)

نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر أو تسليم غرناطة ونزوح الأندلسيين إلى المغرب حققه ألفريدو بستانى؛ مرجه كارلوس كومروس. العرائش، ١٩٤٠، تحت عنوان *Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas o capitulación de Granada y emigración de los andaluces a Marruecos* Larache, Marocco, 1940.

Books

- Bermúdez de Pedraza, Francisco. *Historia eclesiástica, principios, y progresos de la ciudad, y religión católica de Granada*. Granada. Por A. de Santiago, 1638
- Cressier, Patrice. «Un jardin d'agrément "chrétien" dans une campagne de tradition morisque: Le Cortijo de Guarros (Almería, Espagne).» dans: *Jardins et vergers en Europe occidentale, VIII^e - XVIII^e siècles*. Auch. Le Centre: Diffusion, Comité départemental du tourisme du Gers, 1989
- Creswell, Keppel Archibald Cameron. *Early Muslim Architecture*. With a contribution by Marguerite Gautier-van Berchem. New York: Hacker Art Books, 1979. 2 vols.
- Dickie, James. «The Islamic Garden in Spain.» in: Richard Ettinghausen and Elizabeth MacDougall (eds.). *The Islamic Garden*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University, 1976.
- Herzfeld, E. *Die Ausgrabungen der Samarra*. Hamburg, 1948.
- Ibn Luyûn. *Tratado de agricultura*. Edited with Spanish translation by Joaquina Eguaras Ibáñez. Granada, 1975.
- Jeffrey, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Baroda: Oriental Institute, 1938.
- Kimmens, Andrew. *Tales of Hashish*. New York: Morrow, 1977.
- Lalain, Antoine de «Voyage de Philippe le Beau en Espagne, en 1501 » dans: M. Gachard (ed.). *Collections des voyages des souverains des Pays-Bas*. Brussels, 1876
- Münzer, Hieronymus. *Viaje por España y Portugal. Reino de Granada*. Granada, 1987.
- Nykl, Alois Richard (ed. and tr.). *Historia de los amores de Bayâd y Rîyâd, una chantesable oriental en estilo persa (Vat. ar. 368)*. New York: Printed by Order of the Trustees, 1941.
- Perès, Henri. *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle, ses aspects généraux ses principaux thèmes et sa valeur documentaire* 2^{ème} éd. rev et corr. Paris. Adrien Maisonneuve, 1953.
- Polo, Marco. *The Book of Ser Marco Polo*. Translated by Henry Yule. 3rd ed. London: John Murray, 1903.
- Seco de Lucena, Luis and Francisco Prieto-Moreno. *La Alhambra y el Generalife*. Madrid, 1980.

Simonet, Francisco Javier. *Descripción del reino de Granada, sacada de los autores árabigos*. Granada: Imp. y lib. de Reyes y Hermano, 1872

Thackston, Wheelan. *A Century of Princes: Sources on Timurid History and Art*. Cambridge, MA, 1989.

Willey, Peter. *The Castles of the Assassins*. With a foreword by Sir Claude Auchinleck. London: G. G. Harrap, [1963].

Periodicals

Dickie, James. «The Hispano-Arab Garden: Its Philosophy and Function.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. vol. 31, 1968.

———. «Notas sobre la jardinería árabe en la España musulmana.» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*: vols. 14-15, 1965-1966.

García Gómez, Emilio. «Sobre agricultura arábigoandaluza. Cuestiones bibliográficas.» *Al-Andalus*: vol. 10, 1945.

Harvey, John. «Gardening and Plant Lists of Moorish Spain.» *Garden History*: vol. 3, 1975.

Pavón Maldonado, Basilio. «Influjos occidentales en el arte del califato de Córdoba.» *Al-Andalus*: vol. 43, 1968

Torres Balbás, Leopoldo. «Dār al-'Arūsā y las ruinas de palacios y albercas granadinos situados por encima del Generalife.» *Al-Andalus*: vol. 13, 1949.

———. «Patios de Crucero.» *Al-Andalus* vol. 23, 1958.

حركة الترجمة من العربية في القرون الوسطى في إسبانيا

تشارلز بيرنيت (*)

- ١ -

عند البحث في نشاط الترجمة في إسبانيا الإسلامية سأنظر إلى تلك البلاد من خارج حدودها، بصورة رئيسة. ولقد اجتذب المفكرون والدارسون إلى الأندلس بسبب من روعة الثقافة الإسلامية ونموذ العلوم العربية في تلك البلاد. ولم تكن الغنيمة الكبرى التي فاز بها المسيحيون يوم استعادوا إسبانيا مقصورة عن الأقمشة الحريرية والدقنفس فحسب، بل حوت مخطوطات قيمة وجدوها هناك أيضاً. بل استطاع اللاجئون القادمون من مناطق كانت في حوزة المسلمين في السابق، والمثقفون الذين بقوا في المدن التي استعادها النصارى من جديد - أن يمسحوا الأشخاص الذين تلقوا دراساتهم في المدارس اللاتينية بمجمّل المعارف العلمية التي تحضلت لديهم هم، من ثقافة كانت أرفع من ثقافة هؤلاء، وأن ياشروا مهمة ترجمة المخطوطات العربية التي وجدوها. وكان من المهم أن الجالبات اليهودية الفاطنة في الأندلس والتي كن مثقفوها قد تشربوا قدراً كبيراً من الثقافة العلمية عند العرب - بقيت في مواطنها، ولم تتأثر إلى درجة كبيرة بعد حرب الاسترداد^(١).

(*) تشارلز بيرنيت (Charles Burnett) محاضر في تاريخ التأثير الإسلامي في أوروبا المعصور الوسطى وهي بدايات العصر الحديث في معهد وارويك في جامعة لندن قام بترجمة هذا الفصل عمران أبو حجلة.

(١) للاطلاع العام على سير عملية الترجمة، انظر Mario-Therese d'Alverny, «Translations and Translators», in: R. L. Benson and G. Constable, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Oxford: Clarendon Press, 1982), pp. 421-462; Charles Burnett, «Some Comments on the Translating of Works from Arabic into Latin in the Mid-twelfth Century», in A.

كأن من الطبيعي أن ظلت الترجمة بعد استعادة الأندلس كما كانت قبل ذلك . تتم على جميع مستويات المجتمع في إسبانيا الإسلامية . فقد كان المجتمع الأندلسي في واقعه مجتمعاً متعدد اللغات . نعم ، كانت اللغة الرسمية لدى الإدارة ، وفي مستوى التحصيل العالي هي العربية الفصحى ، فصحن القرآن الكريم ، بيد أن العربية المحكية (العامية) كانت تُكتب في بعض الأحيان - خذ نمط الشعر المعروف بـ « الرجل » مثلاً - وعن كل حال ، فإن عالية أهل البلاد كانوا يتكلمون لغة الرومانس . يبدو ذلك واضحاً في نمط آخر من الشعر نشأ في إسبانيا هو « الموشحة » التي كانوا يجمعون « الخُرَيجة » (القفل) فيها بلهجة الرومانس أحياناً^(٢١) . وكانت العادة أن نعتي هذه « الخُرَجة » واحدة من الحوارية ومن الجدير بالملاحظة أنهم كانوا يعتبرون العامية « اللغة الأنسب » لأن تستعملها ربّات البيوت وجوارهن . وإلى جانب العامية العربية ولغة الرومانس هاتين كانت هناك لغة هامية أخرى هي (اللهجة) بل الأخرى ، اللهجات البربرية) التي يتكلمها البربر . وكان هؤلاء وقدوا عبر مضيق جبل طارق ، وباعداد كبيرة ، مع قادتهم العرب . ونحن نقع على كلمات بربرية في مواضع تثير لدهشة ، كما هي الحال في مجموعة واحدة من الستة عشر عدداً التي كانت مستعملة في اقراءة

Zimmermann, ed., *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, *Miscellanea Mediaevalia*, = 17 (Berlin, 1985), pp. 161-171, and «Literal Translation and Intelligent Adaptation amongst the Arabic-Latin Translators of the First Half of the Twelfth Century,» in: Biancamaria Scardis Amoretti, ed., *La Diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo Europeo*, *Accademia nazionale dei Lincei, Fondazione Leone Caetani (Series)* (Rome: Accademia nazionale dei Lincei, 1987), pp. 9-28; Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, *Arab Background Series* (Beirut: Librairie du Liban; London: Longman, 1975); David C. Lindberg, «The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West,» in: David C. Lindberg, ed., *Science in the Middle Ages* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978); Maria Rosa Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987), and Juan Vernet Gines, *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, *Ariel historia*, 14 (Barcelona: Ariel, 1978).

Francis James Carmody, *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation. A Critical Bibliography* (Berkeley, CA: University of California Press, 1956), and Lynn Thorndike and Pearl Kibre, eds., *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, revised and augmented ed., *Mediaeval Academy of America*, Publication no. 29 (London: Mediaeval Academy of America, 1963).

Samuel Miklos Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, selected and edited by Leonard (٢)

Patrick Harvey (Oxford: Clarendon Press, 1974).

اطلع، وهي لأسماء الأوروبية المبكرة لـ «الأرقام العربية»^(٣). كذلك إلى جانب العربية، طَلَّت اللغة اللاتينية قِبَدَ الاستعمال، بصفتها اللغة الرسمية للكنيسة^(٤) وعلى أي حال، فقد تَبَيَّن كثير من المثقفين المسيحيين اللغة الأدبية عند المسلمين، أي فصحي العِراق دانياء، وبذلك جَلَبُوا على أنفسهم، جزاء فعلتهم هذه، مشاعر الحقد والنور لدى الصابري المتعصبين من إخوانهم. وحاتمة لهذا التعدد اللغوي ظلَّ اليهود الإنسان يستعملون «العبرية» إلى جانب العربية لم يكن هؤلاء يشعرون بالتوقير والاحترام تجاه القرآن، فجعلوا يكتبون العربية كما يكتبونها (وإن ظفروا يستخدمون الأبجدية العبرية في مخطوطاتهم). وهكذا، قدّموا لنا شاهداً على اللهجة العربية التي كانت مستخدمة في الأندلس. وكانت المجتمعات المسيحية واليهودية، والإسلامية، مجتمعات ذاتية الحكم، لها قوانينها الخاصة، وقصاصها. ومع هذا، فقد برزت الحاجة لمن يقومون بالترجمة، في كثير من الظروف ونحن نعرف، مثلاً، أنه كان هناك قاضٍ واحد، على الأقل، في قرطبة، يقوم بوظيفة المترجم^(٥).

ذلك هو المجتمع المتعدد الأكس الذي ورثه الحكام المسيحيون في إسبانيا. وبمقدور مرء أن يتبين، تمهّد لعماته من عدد الوثائق القانونية التي تظهر فيها العربية واللاتينية معاً، حيث تظهر العربية في كثير من الأحيان على صورة ترجمة أو ملخص موجز للنص اللاتيني، كما يستفيد من ذلك المدعي في القضية أو المدعى عليه فيها^(٦). وكان من الضروري أن يوجد آنذاك مترجمون يحضرون جلسات القضية المطروحة للفصل، ونحن نجدهم أحياناً يقومون بترجمة اللاتينية المكتوبة في الوثيقة إلى لغة الرومانس المحكية، والتي تقتضي الحال أن تكون مهمومة من قبل الطرفين. فعلاً، في ختام حكم صدر باللاتينية، أصدره أسقف طليطلة في سنة ١١٧٨م نجد

(٣) حول إسهام البربر في علم قراءة الطالع، انظر: F Klein-Franke, «The Geomancy of Ahmad b. 'Ali Zuhri: A Study of the Arabic Corpus Hermeticum», *Arabica*, vol. 20 (1973), pp. 26-36.

Roger Wright, *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France* (1) (Liverpool: F. Cairns, 1982), pp. 151-163.

P. Sj. van Koningsveld, *The Latin Arabic Glossary of the Leiden University Library A* (a) *Contribution to the Study of Mozarabic Manuscripts and Literature*, *Asfar*, d. 1 (Leiden: New Rhine, 1977), p. 57.

القاضي هو أصبغ بن ميل (٩٧١/٨٣٦٢م) وقاضٍ آخر - هو حمص بن الربيع الموطي - وكان مرشحاً من اللاتينية إلى العربية (انظر ما سأتى).

(٦) يمكن العثور على أمثلة تظهر فيها اللاتينية والعربية معاً في: Francisco Javier Hernández, *Los cartularios de Toledo. Catálogo documental*, prólogo de Ramón González (Madrid: Fundación Ramón Areco, 1985), plates 6-7, 9, 11 and 13.

ملحوظة مكتوبة بالعربية تبين أن خالد بن سليمان بن غسان بن سبرقدو، ودومينكو سلوات - قد استمعا إلى رئيس الشمامسة يكرّر «باللغة الرومية» نص الحكم الذي أصدره الأسقف^(٧).

هذا، كما ظلت الجالية الإسلامية (المُدَجَّجون) (Mudejars) تكتب بالعربية، حتى بعد أن صارت لغة الرومانس لغة الأم في ما بينهم، وبذلك أنتجوا الأدب الذي يُعرف باسم الألفامبيدي (aljamia). وهي ظل السيادة الإسلامية تمت ترجمة كثير من المخطوطات إلى العربية، بما في ذلك كتاب في علم الزراعة، كتبه كولومبلا، وكتاب تاريخ عام ألّه أودوسيوس، وكتاب لاتيني يبحث في التنجيم، وآخر في الاشتقاق^(٨) لمؤلفه إيزيدور. وقد وقع على عاتق المسيحيين أحياناً القيام ببعض هذه الترجمات، كما وتم ترجمة عدد كبير من المؤلفات إلى العربية لفائدة العناصر المستعربة من المسيحيين، وليس لهم فقط حيث أشار العلماء المسلمون إلى تلك النصوص. وقد تمت ترجمة ثلاث نسخ من الزمير، على الأقل، من بينها واحدة ترجمها حفص الفوطي في سنة ٨٨٩/٨٢٧٦م شمراً، وكان المقصود بها خصباً أن تحل محل نسخة نثرية غير فصيحة كانت درجته الاستعمال في ذلك الوقت. كذلك تمت في سنة ٩٦٧/٨٣٥٧م ترجمة تقويم كنسي أجق بأحر عربي يبحث في تقسيم السنة على أساس الثماني والعشرين دورة فلكية المعروفة باسم «مازل القمر»، وأطلق على الترجمة اسم تقويم قرطبة^(٩).

وقد ظل «مستعربون» (كما سماهم غيرهم من المسيحيين) يستعملون اللغة العربية في ظل سيادة المسيحية حتى في القرن الرابع عشر للميلاد. وهذا واضح تماماً من عدد المخطوطات اللاتينية ذات المصنوع المسيحي في معظمها، والترجمات العربية في حواشيها. والأغلب أن المعجم العربي - اللاتيني/واللاتيني - العربي، المعروف باسم معجم ليون، إنما تم تصنيفه لتمكين تلك الفئة من المجتمع، أي التي كانت

Marie-Thérèse d'Alverny, «Les Traductions à deux interprètes: D'Arabe en langue (٧) vernaculaire et de langue vernaculaire en latin.» papier présenté à *Traductions et traducteurs au Moyen Age Colloque internationale du CNRS*, édité par G. Contamine (Paris: [CNRS], 1989), p. 197

Koningsveld, *The Latin-Arabic Glossary of the Leiden University Library A* (٨) *Contribution to the Study of Mozarabic Manuscripts and Literature*, and Juao Samsó. «The Early Development of Astrology in al-Andalus» *Journal for the History of Arabic Science*, vol. 3, no 2 (Fall 1979), pp. 228-243.

ʿArīb Ibn Saʿīd al-Kātib al-Qurṭubī, *Le Calendrier de Cordoue*, publié par R. Dozy, (٩) nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée par Charles Pellat, *Medieval Iberian Peninsula, Texts and Studies*, v. 1 (Leyde: E. J. Brill, 1961).

لعربية هي اللغة الأدبية الأولى لديها - من تفهيم الطقوس الديني في الكنيسة الكاثوليكية^(١٠).

وأحياناً ما كانت تظهر تعليقات وحواشي بالعربية على نُسخ الكتب العلمية والفلسفية، فمثلاً، هناك حواشي بالعربية على نسخة من الموسوعة الطيبة لـ أوريباسيوس (Onbasius) عُثر عليها في مكتبة كاتدرائية شارترية (Chartres) في القرون الوسطى^(١١) وعلى مخطوطة لكتاب بوثيوس (Boethius) تعود إلى القرن الحادي عشر معنونة باسم في الحساب وموجودة في دير ريبول (Ripoll) بمقاطعة قطلونية^(١٢)، وهذا أمر له دلالة عظيمة. ذلك أن كتاب بوثيوس هذا كان أرقى وأقدم كتاب وجدناه في الحساب قبل أن وفدت الثقافة العربية على الأندلس، وكان دير ريبول هذا أقدم مركز خارج الأندلس يبين تأثير هذه الثقافة^(١٣). ولا شك أن المستعرب (ولا شك أنه كان كذلك) الذي كتب المراجعات (المقابلات) المكافئة لتعريفات بوثيوس لأنواع التباين الخمسة في مخطوطة ريبول - كان على معرفة بالمصطلحات الفنية المستعملة في الرياضيات عند العرب. والحق، أن أمثال ذلك المستعرب هم الذين شكّلوا قنوات سالت عبرها الثقافة العربية ووصلت إلى بقية أنحاء أوروبا. إن عملية نشر هذه الثقافة والمعلومات التي نقلتها من إسبانيا الإسلامية هي التي تشكل بؤرة اهتمامنا في هذه المقالة.

- ٢ -

قبل عهد التعليم الجماهيري والتعليم الشامل كانت القدرة على قراءة لفوى السحرية والاستحواذ عليها بادرة ثمناً في الخيال الشعبي هند الدس. وإذا كانت الكتب لا تهتم بحقائق الدين، بصورة مباشرة، فإن العامة، بل الناس جميعاً - كانوا يظنون أن موهبة القدرة على فهم تلك الكتب تعود إلى وحي يتم تلقّيه من الشياطين؛ لذا كان يُظنر إلى العلماء الذين تعاطوا بالعلوم الإسلامية، بضرب من لشك ولارتياب. خد جيربير دوريلاك (Gerbert d'Aurillac) مثلاً. كان هذا أحد أوائل

Koningsveld, *Ibid.*

(١٠)

Paris, Bibliothèque nationale, lat. 10233 (s. vii).

(١١)

Ripoll MS 168, fol. 42^r

(١٢)

Boethius, *De arithmetica*, l. 32.

والهرامش مضافة إلى نص:

José Maria Millás y Vallicrosa, *Assaig d'història de les idees físiques i matemàtiques* (١٣)

a la Catalunya medieval, [Barcelona], Estudis universitaris catalans, sèrie monogràfica, I (Barcelona: Institució Pauot, 1931-).

Ripoll, MS 225.

وهو يبحث النصوص المتعلقة بالامطرلاب في

الدارسين «لاتينيين الدين وقوا الاطلاع على العلوم العربية، وعنه تروى قصة كانت شائعة في أوائل القرن الثالث عشر أنه «كان أفندرس ساجر يستحضر الأرواح في فرنسا، حتى إن لشياطين التي في الهواء كانت تطيعه حالما يستدعيها، وتفيده عن كل ما يؤد الاستمصار عنه، ليلًا ونهاراً.. وذلك جراء القراميس العظيمة التي كان يقدمها إليها»^(١٤) بل ولقد علّمت هذه الشياطين كيف يستخدم الاسطرلاب

والواقع، إلى حد معين، أن الدارسين أنفسهم هم الذين هيأوا هذه الصورة الشائعة وثبتوها في أذهان الناس. ففي مطالعتنا المبكرة عن نقل العلوم العربية نجد أن العلوم الدقيقة كانت مختلطة بشكل مشوش مع التنجيم والسحر، وأن نقل تلك العلوم كان مسيجاً بلغة تغيب بلدين غامضين غير مفهوم فالدارس نفسه لم يكن يجد أي تناقص بين حل معادلة رياضية ذات أربعة مجاهيل في لحظة ما، وبين التنشؤ والعرافة، عن طريق النجوم، بما إذا كان رجل بعينه سوف يهلك جزاء انهيار عمارة فوقه، في اللحظة الثانية. بل إن «الدارس» قد يعمل تعويذة للحيلولة دون وقوع ذلك الاحتمال غير المتوقع.

وهكذا فقد ترجم المستشرق الإنكليزي المتخصص بالدراسات العربية في القرن الثاني عشر للميلاد، أدلار أف باث كتاب المبادئ لأقليدس، وجداول الخوارزمي الفلكية - كما كتب مقدمات تُسخ من المقدمة في علم التنجيم (والأخيرة مجموعة من أقوال حكيمية مأثورة في علم الملك)، وصنّف كتاباً في عمل التعاويذ ضمنه «بتنهالات إلى العثرون ألا تُلحق أدى بمقار حاض يملكه أحدهم، وطريقة لطرد العقارب إلى خارج باث، مديته هو»^(١٥).

وحيث نلشفت إلى الوضع في الأندلس نجد الدارسين فيها على صلة بالعلوم الدقيقة والسحر، على السواء. بل الواقع أن أحد هؤلاء الدارسين كان المرجع الذي استقى منه أدلار ما جاء به عن الاسطرلاب، وكان اسمه مسلمة المجرطي (٤٠٠هـ/ ١٠٠٠م) (ومجرط يومذاك هي مدريد اليوم). وكان سفيح مسلمة هذا لجداول الخوارزمي حول حساب أقطار قرطبة (أي مرفعها) هو الذي ترخه أدلار. كما كان

(١٤)

Michael Scot, *Liber Introductorius*,

Lynn Thorndike, *Michael Scot* ([London]: Nelson, [1963]), pp. 93-94.

فلاً من

(١٥) حروب حياة ومزلمات أدلار دو باث، انظر

Charles Burnett, ed., *Adelard of Bath: An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, Warburg Institute Surveys and Texts, 14 (London, 1987).

وقد عاش أدلار فترة من حياته في جنوي إيطاليا، وربما في أنحاء لشرق الأوسط، لكنه ربما قضى معظم حياته في مقاطعة ولدي سيمون في بريطانيا.

نص مسلّم أيضاً عن الأسطرلاب هو الترجمة اللاتينية التي بى عليها أدلار كتابه الخاص في الموضوع والذي دعاه كيف تستخدم الأسطرلاب. وأكثر من ذلك، منذ عهد مكر نسب إلى الرجل مخطوط شامل يبحث في البحر اسمه غاية الحكيم، و نص آخر يبحث في الخيمياء اسمه وثية الحكيم. هذا علاوة على أن مسلّم المجريطي (اس مدريد) قد أدخل إلى الأندلس رسائل إخوان الصفا، وهي مجموعة رسائل مصطمة بأفكار الأفلوطينية الحديثة وأفكار فلسفية دينية هرمية، لكنها تنطوي على ضرب من الأثرة بين من كتبها (الرسائل)^(١٦).

ونكاد نحصر الترجمات المبكرة التي تم نقلها عن العربية في مجالات الكهانة، قراءة الطالع، (العرافة) والتنجيم، وبعض الرياضيات التي تهيج الطالب لدراسة موضوعات مثل الهندسة والفلك. وربما بقي الرائدون الغربيون للمدن الإسلامية بالصدفة مسودات تُسخّ تبث في هذه التقنيات. ويشير مايكل سكوت (Michael Scot) إلى نسوة خبيرات في ذلك (أي الكهانة)، يلقاهنّ المرء في دروب تونس وأزقتها، كن يدهون من يمدّ على المدينة من التجار أن يسألوهن عن وقع حالهم وأخبار عائلاتهم، وما ستكون عليه حصيلة صفقاتهم للتجارة^(١٧) التي يعقدون. وقد قضى أدلار أف باث، وابن أخيه بسعة أيام مع ساحرة عجور يتلقيان منها كيفية عقد التعزيم، والرقى^(١٨). ولربما قدّم لغيرها أسطرلاب، أو سمح لهن برؤيته. وإذا كان «الأسطرلاب الكارولنجي» الذي يُعزى إلى ديستومبس (Destombes) ويصفه ذلك الرجل - أسطرلاباً حقيقياً، فلربما مهّدت المهارات العملية التي استخدمت في صنعه، لطريق ظهور التصوُّص اللاتينية التي نصف طريقة صنع الأسطرلاب وكيفية استعماله^(١٩)، في ما بعد.

ولعله قد تمّ التقاط أساليب كهانة قراءة الطالع، من العرب، عن طريق التقليد

Vernet Ghies, *La Culture hispano-arabe en Orient et Occident*, pp. 32 and 154, and (١٦)

J Thomann, «The Name Picatrix: Transcription or Translation?» *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 53 (1990), pp. 289-296.

Charles Homer Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, 2nd ed. (١٧) (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1927), p. 290, n. 114, and Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, p. 285

Adelardus of Bath, *Die Quaestiones naturales*, herausgegeben und untersucht von dr (١٨) med. et phil. Martin Müller, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, bd. xxx, hft. 2 (Münster: Aschendorff, 1934), p. 53, lines 27-30.

Marcel Destombes, «Un astrolabe carolingien et l'origine de nos chiffres arabes.» (١٩) *Archives internationales d'histoire des sciences*, vols. 58-59 (1962), pp. 3-45

وقد سم البحث في أصالة هذا الأسطرلاب في مؤتمر عقد منذ عهد قريب في باريس

العملي أكثر من اكتسابها من نصوص مكتوبة. فمثلاً، يستطيع المرء أن يتعلم كيف يحط سطوراً من لقط بطريقة عشوائية، على الأرض، ثم يعيد ما بين تلك النقاط فيجعلها على صورة أزواج، وبعد المزاوجة يخلق منها الأشكال التي تُستعمل في علم «ضرب الرمل» والذي اشتهر بالمصطلح اللاتيني «geomancy»^(٢٠)، أي ضرب «العال»، كذلك يستطيع المرء أن يتعلم كيف يحول حروف اسمي خصمين متنازعين في معركة أو صراع إلى أرقام، ثم يقرر (من عنده) أيهما ينتصر^(٢١). ومثل ذلك بمقدوره أن يتعلم كيف يكشف «الخبابا»، أو يتنبأ بالمستقبل عن طريق ملاحظته عدة علامات (حزور) على عظم اللّوح من كتف شاة ذبحت وعلل لحما حتى اهترأ ونضّل عن العظم^(٢٢). ومعظم هذه جيل وتديرات يمكن تعلمها إذا ما توفّر للمرء ذاكرة مواتية، أو حصل على قطعة من رق عليه أسماء السنة عشر شكلاً من أشكال «الغال» ودلالاتها، إلى جانب قائمة فيها الأعداد المكافئة (المقابلة) للحروف بحساب الجمل - أو يُسرّ له رسم محطبي للوح الكتف عليه دلالة كل مساحة من تقسيمات اللوح.

كان ذلك أول الأمر. أما في مرحلة لاحقة، فقد جعلوا يدونون تفسيرات تفصيلية أوفى من كل ما سبق. وأقدم نص لاتيني لدينا يتضمن معلومات استُقيت من مصادر عربية كان من هذا النوع. وقد كُتب في أواخر القرن العاشر. وعرف بغير اسم، مثل «سفر الاسكندري» (*Liber Alchandreï*) وخلاصة حساب الاسكندري في علم التنجيم (*Mathematica Alhandrei Summi astrologi*) وجماع التنجيم لالاسكندري (*Mathematica Alexandri Summi astrologi*)... وكل هذه الأسماء تنطوي على ارتباط ما باسم الاسكندر الكبير، الاسكندر المقدوني^(٢٣). والقسم الأكبر

Thérèse Charmaison, *Recherches sur une technique divinatoire: La Géomancie dans l'Occident médiéval* (Genève: Droz, Paris: H. Champion, 1980).

Charles Burnett, «The Eadwine Psalter and the Western Tradition of the Onomancy» (٢١) in Pseudo-Aristotle's *Secret of Secrets*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 55 (1989), pp. 143-167.

Charles Burnett, «Arabic Divination and Celtic Law: Some Aspects of the Theory and Practice of Scapulimancy in Western Europe», *Cambridge Medieval Celtic Studies*, vol. 6 (1983), pp. 31-42.

Millás y Vallicrosa, *Asunt d'història de les idees fàlques i matemàtiques a la Catalunya medieval*, pp. 40-67, and A. Van de Vyver, «Les Plus anciennes traductions latines médiévales (X^e - XIII^e siècles) de traités d'astronomie et d'astrologie», *Osiris*, vol. 1 (1936), pp. 566-684.

ويجب أن ينظر إلى هذا القسم على أنه بعض الأدب الشكوك في صحة نيته جعلت عن صورة رسائل بين أرسطوطاليس وتلميذه الاسكندر العظيم انظر: Charles Burnett, «Arabic, Greek and Latin».

من هذه المخطوطة عبارة عن استفسارات (أسئلة) يطرحها للتطبيع وإجابات عنها،
تقديرية، يرد بها النجم (المستطلع)، حول أمور الحياة العبادية كالزواج، والصفقات
التجارية، وجس الجنين قبل أن يولد، ونتيجة الإصابة بمرض. ويأتي ذلك لرؤ أو
الحواب عن طريق إطلاع الأبراج (في السماء) على رقم تم تجميعه من حساب الحمل
لحروف اسم السائل واسم أمه. وهذه الصورة من الكهانة (قراءة لطالع، قراءة
البحث) صورة عربية في أصولها بكل وضوح، ولا زالت موجودة في بلدان شمالي
إفريقيا في أيامنا هذه^(٢٤). والأصل العربي للمخطوطة المشار إليها واضح صريح من
إشارات فيها إلى «الشرقيين» (Saraceni) وإلى اللغة العربية أيضاً. وفي المخطوطة أقدم
صورة لاتينية لمنازل القمر الشمالي والعشرين التي سبق أن ذكرنا ظهورها في تقويم
قرطبة. والواقع أنه ربما كان السكان متعاصرين. ويستدعي سفر الإسكندري إلى
أدهاننا فعلاً ذلك الوسط المحتلط الأجناس، المتعدد الألسن في عاصمة الأندلس. فإلى
جانب ذكره، الأسماء العربية لعلامات البروج وأسماء الأفلاك بهضم سفر الإسكندري
أسماء بالعبارة للمصطلحات نفسها، وللمحروف التي يجب أن يكتب بها اسم «لزبون»
المستطلع واسم أمه كذلك.. كما يورد رسالة موجهة من «Petosiris» إلى
«Nechepson» ربما كانت قد ترجمت من الإغريقية في العصر الكلاسيكي المتأخر إلى
تلك اللغة، ويذكر بعض الثقافة اللاتينية القادمة في إسبانيا آنذاك.

وتختتم أقدم نسخة من مخطوطة سفر الإسكندري هذا بعدد من رسومات مدوّرة
تبين أسماء منازل القمر الشمالي والعشرين، وأفلاكها، والمقابلات العددية التي
يستخدمونها في حسابات النجوم^(٢٥). والأعداد هنا مكتوبة بالأرقام الرومانية، خلافاً
لمخطوطة إيطالية نتحدث عن أعمال في الطب، حيث نجد رسومات دائرية شبيهة
بتلك الأنفة لذكر، لكنها ممبأة بصور أرقام عربية تظهر على خرزات المعداد المنسوب
إلى جيريير دوريلاك^(٢٦).

وقد نوه ريتشارد لوماي (Lemay) إلى أن الأرقام العربية (و لا أدق الإشارة إليه

Works on Astrological Magic Attributed to Aristotle,» in: Jill Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt, eds., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (London, 1986), pp. 84-96.

L. Vecchia Vaglieri and G. Celentano, «Trois épîtres d'al-Kindî,» *Istituto Orientale* (٢٤)
de Napoli. Annali (Naples), vol. 34 (1974).

Liber Alchandreï (Paris, Bibliothèque nationale, lat. 17868), fol. 16^r (٢٥)

E. Wickersheimer, «Figures médico-astrologiques des neuvième, dixième et onzième siècles,» *James*, vol. 19 (1914), p. 175.

Rome, Biblioteca Alessandrina, MS 1. f. 18, N. 171, fol. 3^r, (٢٦)

M. Pasca, ed., *La Scuola medica Salernitana* (Naples, 1988), p. 53.

شرمي

بـ «الأرقام الهندية» كما كانت تسمى عند العرب) كانت تُستعمل في مواطن وقرن معدودة جداً في العالم الإسلامي، في القرون الوسطى. وكان أحد هذه المواطن على التحديد هو عرافة قرامطة الطالع، حيث يتم التعويض إذا ذاك عن الأعداد بالحروف^(٢٧) أما المكائيات (المقاييلات) الغربية لتلك «الأرقام الهندية» فكانت الأرقام «العُبارية»، التي يبدو أنها ظهرت إلى الوجود في إسبانيا، إذ إن أشكال الأرقام ٥ و ٦ و ٨ مشتقة من الخط القوطي. ويذكر ابن خلدون، الذي عاش في القرن الثامن الهجري/الربيع عشر للميلاد، أن الأرقام العُبارية إنما تُستعمل في «الريجة» أو الدائرة السحرية، والتي تتم تعبئتها بجميع أنواع الحروف والأعداد^(٢٨). ولا يتوفر لديها أي دليل على أن التجار العرب أو رجال الإدارة العرب في إسبانيا قد استخدموا الأرقام العُبارية هذه^(٢٩) ويجوز أن جبرير دوريلاك، أو أحد تلاميذه، قد أخذ فكرة جعل علامات على خمرات المعداد من مخطوطة تبحث في السحر، ذات صلة بقراءة الطالع، استخدم فيها صاحبها الأعداد بصفتها شيفرة (رموزاً)، مثلما نجد ذلك في المخطوطات الطبية اللاتينية.

وأقدم مخطوط لاتيني تظهر فيه هذه الأرقام على معداد مخطوط لا يستند إلى مخطوطات عربية. غير أنه يظهر أن أسماء الحُرُزات المختلفة التي تمثل الأرقام التسعة هي كلمات عربية وبربرية للأرقام، لكنها استخدمت بصورة مشوهة، مما يشير إلى أن عملية النقل قد تمت بالمشاهدة^(٣٠)، لا عن طريق الكتابة. وقد ظل معداد جبرير دوريلاك، المشار إليه أعلاه، شائعاً في حربي أوروبا طيلة القرن الحادي عشر وأوائل القرن الثاني عشر لميلاديين. وكان يُستمد منه كأداة تعليمية تُيسر على الطلبة أن يستوعبوا كيف تعمل الأعداد عملها الموثني. وكان من غير العملي أن يُستخدم ذلك المعداد كأداة لإجراء المحاسبة في صفقات الحياة الفعلية بل لربما أنه لم يُستخدم لذلك لغرض إطلاقاً. وعلى كل حال، فقد كان ذلك المعداد هو الوسيلة التي بواسطتها

Richard Joseph Lemay, «Arabic Numerals» in: Joseph Rose Strayer, ed., (٢٧) *Dictionary of the Middle Ages*, 13 vols. (New York: Scribner, 1982-1989), p. 384 «The number of Arabic manuscripts that use the Hindu numerals for divination and for magic far exceeds those that deal seriously with mathematics proper».

(٢٨) انظر نفسه، ص ٣٨٥.

Ana Labarta and Carmen Barceló, *Números y cifras en los documentos arábigohispanos* (Córdoba: Area de Estudios Árabes e Islámicos, Catedra de Lengua y Literatura Árabe, Universidad de Córdoba, 1988).

Werner Bergmann, *Innovationen im Quadrivium des 10. und 11. Jahrhunderts: Studien zur Einführung von Astrolab und Abakus im Lateinischen Mittelalter*, Sudhoffs Archiv Beihefte, Heft 26 (Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden, 1985).

عرف كثير من المدرسين الأوروبيين الأرقام العُبارية وبعض أسمائها العربية وفي نظر كاهن مالمسبري (Malmesbury) على الأقل، أن الأداة نفسها قد تم احتفظها من المشاركة المسلمين^(٣١).

وفي حوالي منتصف القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، أخذ المعداد يُستبدل بطريقة في اجراء المحاسبات تستخدم الأرقام العربية، لكنهم لا يكتبونها على حركات المعداد بل على لوحة من الخشب يذرون فوقها طبقة رقيقة من الرمل، أو يكتبونها على رق من الخلد. هذا هو نظام العد العربي، أي (الخوارزمية) الذي كانت تُستعمل فيه الأرقام العُبارية العربية. التي تم أخذها مع طريقة الحساب ذنبا من مخطوطة للخوارزمي سماها في الحساب الهندي^(٣٢). ولم تكف الأرقام العربية عن انصافها بأها ذات «هالة» سحرية، بل ظلت ولضعة قرون تُعتبر شيعرة سرية، حتى إنه تم إصدار تشريع يحدد طريقة استخدامها في عدة مدن أوروبية في ذلك الحين^(٣٣).

وكان إدخال نظام العد العربي (الخوارزمية) إلى أوروبا مظهراً وعلامة من التغير الذي طرأ من عملية نقل العلوم العربية في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. والقل لها يكتب أساساً مكباً وقاعدة أدبية واسعة هذا ما نجد إشارة إليه في أمر قضائي أصدره ابن عبدون، الفقيه، في إشبيلية، في السنوات الأولى من ذلك القرن، حيث حظر الفقيه بيع المصنفات (العربية) إلى اليهود والنصارى... لأنهم يقومون بترجمتها ثم ينشرونها على أنها من تصنيفهم الخاص^(٣٤).

- ٣ -

كان أحد المترجمين الأولين هو المترجم هوغو السنتالي (Hugo of Santalla)، الذي كان يعمل في مملكة أراغون في القرن الثاني عشر الميلادي. وقد تم بإهداء جميع أعماله (ترجمته) إلى ميشيل، أسقف طرمسونة (Tarazona) منذ استعاد النصارى في

(٣١) وصف الأسقف وليم، من مالمسبري جيريير بأنه «أول من أخذ المعداد من المسلمين ووضع له قواعد للاستخدام».
N. Bubnov, *Gerbert's Opera Mathematica* (Berlin, 1899), p. 387.

(٣٢) *Mohammad Ibn Mūsā Al-Khwarizmī, Le Calcul indien (algorithmi). histoire des textes, édition critique, traduction et commentaire des plus anciennes versions latines remaniées du XII^e siècle*, édité par André Allard (Paris, Namur, 1991).

(٣٣) Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages* (Oxford: Clarendon Press, New York: Oxford University Press, 1978).

(٣٤) *Muhammad Ibn Ahmad Ibn 'Abdūn al-Tujibī, Sevilla a comienzos del siglo XII, el tratado de Ibn Abdūn*, edited and translated by Emilio García Gómez and Evariste Lévi-Provençal (Madrid: Moneda y Crédito, 1948), p. 173.

سنة (٥١٣هـ / ١١١٩م) حتى سنة ١١٥١م. وكان الجار العربي الأقرب للأسقف ميشيل هذا، هو الأمير سيف الدولة، آخر من حكموا في سرقسطة من أسرة سي هود.

وبعد أن سقطت سرقسطة في يد النصارى (٥١٢هـ / ١١١٨م) استقر سي هود هؤلاء في روضة الخالون (Rueda de Jalón) على مسافة ٥٥ كيلومتراً من طرسونة ومن هناك أقام سيف الدولة علاقات ودية مع ملك أراغون، الملك ألفونسو السابع الذي شهد الأمير العربي حفل تنصيبه إمبراطوراً على البلاد. وفي سنة ٥٣٤هـ / ١١٤٠م أو ٥٣٥هـ / ١١٤١م أبحر سيف الدولة على إخلاء روضة الخالون والاكتماء ببعض الممتلكات المحدودة على مقربة من طليطلة^(٣٥). ومن الطريف في الأمر أنه كان لسيف الدولة مكتبة راحرة بمقدور الأسقف ميشيل أن ينتقي منها بعض الكتب، فعهد بترجمة ما انتقاه إلى هوغو^(٣٦).

ولقد شتهر سي هود برعاية العلم والعلماء. ففي كتبهم بسرقسطة عاش عالم النبات الأندلسي ابن بكلاريش، وابن باجة الفيلسوف المعروف. وهناك أميران من أسرة بني هود أحرزا شهرة عظيمة لمواهبهما في الرياضيات هما أحمد، المقتدر بالله الذي حكم من ٤٣٨هـ / ١٠٤٦م إلى ٤٧٤هـ / ١٠٨١م، وابنه يوسف، المؤنس بالله، (٤٧٤هـ / ١٠٨١م - ٤٧٨هـ / ١٠٨٥م)^(٣٧). وقد صنف يوسف، المؤنس، كتاباً شاملاً في الهندسة سماه الاستكمال اعتمد فيه على عدد كبير من المصادر بما فيها المبادئ لإقليدس، والبيان، والأفلاك، لثيودوسيوس ومنيلاوس، والمخروطات، لأبولونيوس، وكتاب أرخيدس في الكرة والاسطوانة، وشروح لوتيكيوس على الكتاب السابق، كما اعتمد على مقالة ثابت بن قرّة في الأعداد المتكافئة (Amicable numbers) وكتاب البصريات لابن الهيثم، ومن المحتمل أنه في حكم أحمد، المقتدر بالله - والذي وضع اهتمامه حتى شمل علم الفلك، والهندسة - قام أحد تلاميذ مسلمة المجرىبي، واسمه لكرمالي (ت ٤٥٧هـ / ١٠٦٥م) بإدخال وسائل إخوان الصفا إلى سرقسطة^(٣٨) وربما أنه هو نفسه أيضاً الذي جلب نسخة من تنقيح مسلمة لجدول الخوارزمي، من قرطبة

(٣٥) Evvariste Lévi-Provençal, revision of: Reinhart Pieter Anne Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides*. 3 vols., 2^{ème} éd. (Leyde: E. J. Brill, 1932), vol. 3, p. 154, n. 1.

Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, pp. 61-81 (٣٦)

J. P. Hogendijk, «Discovery of an 11th-Century Geometrical Compilation: The Istikmāl of Yūsuf al-Mu'taman Ibn Hūd, King of Saragossa», *Historia Mathematica*, vol. 13 (1986), pp. 43-53. (٣٧)

Vernet Guica, *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, p. 32. (٣٨)

إلى سرقسطة، لأننا نلاحظ أن مواقيت بزوغ القمر التي نجلدها في النسخة اللاتينية - قد أعيد حسابها على أساس خط طول سرقسطة^(٣٩).

هنا، ويمكن تفصي المخطوطات التي بقيت في مكتبة بني هود إثر انتقالهم إلى روضة الجالون، من إشارات تقع عليها في الترجمات التي قام بها هوغو. ففي مقدمة واحدة فقط لأحد كتبه المترجمة يذكر هوغو هذه المكتبة وهو كتاب «*armarium Rotense*» غير أن تلك الصفحة على التحديد كانت مقدمة الرجل (هوغو) إلى شرح وتعليق على جداول الخوارزمي التي لا بد أنها كانت معروفة في سرقسطة وكان سبق أن ترجمها إبراهيم بن عرياء، الدارس اليهودي الذي كان يقطن في ثُغيلة المجاورة^(٤٠) لسرقسطة، ويتابع هوغو الكتابة ذكراً أن المخطوطة التي ترجمها قد عُثِر عليها في الأعماق الخفية السرية من المكتبة (*inter secretiora bibliotece penetralia*). وهي إشارة جنية إلى أن قسماً من المكتبة كان مخصصاً لكتب السحر والعلوم غير الإسلامية، ولا عجب في ذلك، فبعد مئة عام من هذا التاريخ أبغى الببليوغرافي الفرنسي ريتشارد المنسوب إلى فورنيفال (Fournival) «المخطوطات السرية» (*tractatus secreti*) التي بحوزته من علم التنجيم، والحِباء، والسحر، ضمن حُجرة معزولة من مكتبة حظرت أن يدخلها أحد غيره^(٤١). ويؤيد هوغو أن يقوِّي في نفس قدرته انطباعاً بأنه (هوغو) كان ينقل المعارف السرية التي لا يجوز أن تتسرَّب ولا أن تُلذع إلا لأفراد يستحقون ذلك الاطلاع.

وبعد سلَّك هوغو في ترجماته مسلكَ سلفه في جنوبي إيطاليا، المترجم قسطنطين الأفريقي، فكان يلخص مقدمة المصنَّف العربي الأصل للكتاب ويدخل التلخيص في المقدمة التي يكتبها هو، حتى ليكاد يتعذر على المرء أن يميِّز بين عبارات المصدر الذي أخذ منه المترجم وبين عبارات المترجم نفسه، وبخاصة أن الأصل العربي غير منبَسَّر للمقارنة^(٤٢). لكنَّه من الجلي أن هوغو كان حل وفاق في الرأي مع المؤلفين الذين

(٣٩) أنا مدَّين هذه المعلومات إلى جان ب. هوخندك.

Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, p. 73, and Ahmad Ibn (٤٠) al-Muthannā, *Ibn al-Muthannā's Commentary on the Astronomical Tables of al-Khwārizmī*, two Hebrew versions, edited and translated, with an astronomical commentary by Bernard R. Goldstein, *Yale Studies in the History of Science and Medicine*, 2 (New Haven, CT: Yale University Press, 1967).

David Pingree, «The Diffusion of Arabic Maspical Texts in Western Europe», in (٤١)

Scarcia Amoretti, ed., *La Diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo Europeo*, p. 80

Danielle Jacquart, «Le Sens donné par Constantine l'Africain au *Pantegni*: Les (٤٢)

Prologues latin et arabe», in: Charles Burnett and Danielle Jacquart, eds., *Constantine the African and 'Alī Ibn al-'Abbās al-Majīlī: The *Pantegni* and Related Texts*, *Studies in Ancient Medicine*, v. 10 (Leiden, New York: R. J. Brill, 1994).

ترجم لهم، فهي مقدمة له للمصنف ضخمة عن «قراءة الأبراج»، يقتبس هوغو عن المصدر الذي وجدته بين يديه قوائم مما يقارب ١٢٥ كتاب تنجيم يقول إن رُبَدَتِ محفوظة في مجلدين شاملتين. ونحن نقرأ: «لقد وُضعت في عهدة حكيم عاقل موثوق، وجدير بالاعتماد عليه، لأن الاطلاع عليها كان محظوراً على كل من هو غير أهل بذلك أو أحمق. وهكذا فإنه لا ترجمة هذه الكتب ولا المعلومات التي تصنفها بانت مباشرة لنا في ما بعده، ولا لأي فرد من أبناء هذا الجيل إلا من من الله عليه بالأمانة التامة ومنحه إدراكاً فلسفياً عظيماً»^(٤٣). هذه هي الكتب التي يفك المؤلف العربي سرها ويأتي هوغو بدوره ليميط اللثام عنها ويعرضها على العالم اللاتيني بعد ذلك. وفي مقدمة هوغو لكتاب مئة قول مأثور (Centiloquium) المسسوب لبطلموس (وهو جكم وأقوال مأثورة في التنجيم) يحذر هوغو الأسقف ميشل «ألا يفصح أسرار تلك الحكمة بأن يضعها في يدي من هو غير أهل لها، أو يسمح لأي كان أن يأن نصيباً من الأسرار، إذا كان الرجل ممن يباح بهدد الكتب التي يجمعها أكثر من بهجته بالقبطة التي تتركها محتوياتها»^(٤٤). وفي مقدمة أخرى يقول هوغو مرة ثانية، إنه حاول أن يعثر بين العرب على أنواع الكهانة وقراءة الطالع الأربعة التي يذكرها إيريذور الإشبيلي (والتي يلقبها الأخير) وهي: علم الغيب بالتراب، وبالماء، وبالهواء، وبالنار. وعند عثور هوغو على مخطوط عربي اسمه علم ضرب الرمل، ظن أنه اكتشف كتاب إيسيدور قراءة الطالع من التراب (المبى عن طريق التراب). ومن ثم فإنه يجد الأسقف مستبشراً، أنه سوف يعثر على مخطوطات عن الثلاثة الأخرى من الأربعة^(٤٥)، ويترجمها. وهنا علينا أن نذكر أن أسرار الغيب يمكن أن تُستشف عن طريق أكتاف الغمم، فنحن في مقدمة هوغو لإحدى ترجمتيه الاثنتين لمخطوط عربي يبحث في الكهانة وأكتاف الغمم - وهي مقدمة تداخلت معها أصول عربية - نجده يقول: «إن المطر الساقط من السماء يحمل معه «الأقنوم الأعظم» السري، لتعليمات الرب، وقوة داخلية تنبئ في روح نبات الأرض وأهشائها، مثل نعمة الرب وحكمته التي انبثت في المز، فيقتل داك السر المقدس إلى عظام أكتاف الغمم حين نرعى ذلك العشب»^(٤٦).

Hugo of Santalla, *Liber Aristotilis*, edited by Charles Burnett and David Pingree (in (٤٣) preparation), Prologue, sentences 42-43.

Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, p. 70.

(٤٤)

Preface to his *Art of Geomancy*.

(٤٥) انظر

في المصدر نفسه ص ٧٨ - ٧٩.

Burnett, «Arabic Divination and Celtic Lore: Some Aspects of the Theory and (٤٦) Practice of Scapulimancy in Western Europe», p. 35.

ويبدل اهتمام هوغو البالغ بالأسرار وبمواطن الكهانة الأربعة أنه كان لدى الرجل أكثر من روح المصنوع حول ذلك؛ إذ يبدو أنه كان يعتقد (أو يقلل، على الأقل)، بتلك المعتقدات التي يذكرها في مصادره عن وجود «الخلقة السرية للصعوبة المستتيرة» وهو معتقد نجده مذكوراً بالتفصيل في مقدمة لمخطوطة تبحث في الكهانة وعلم العيب، ويجد فيها:

«إن الله خالق الأشياء، أوجد كل شيء من العدم، على غير مثال، ورسم (في عقله) مستقل الأشياء جميعاً قبل أن توجد بالفعل. وهو يهب كل إنسان، وبمشيئة من لدنه، ما يرى أن للمرة يستحقه من كنوز كينونته الكاملة، ومن ثم، فإن المخلوقات جميعاً، العاقلة منها، وغير العاقلة، والحامدة... على السواء - تُطهر بطاعة له. ومع أنها، في حيواتها، قد هبطت إلى ذلك مخلوق فإن غايتها تتجلى كرمز أوجد بوحدة في الوجود. وهو (الله) وقد صور جميع الأشياء قبل أن يحددها - يفيض عليها من لدنه نزوعاً إلى الخدس وحوار المعرفة، ويجعله مُتَنَبِّهاً في صفاتها الأفتدة (أركان) من الناس. وبين فترة وأخرى تتبدى وضعية الخلق هذه في أن الله قادر على أن يتصل، عن طريق نوع من الوثائق، بأجل المعلمين للبشرية وأهمهم ولو أزيحت جميع أوجه الخلاف بين الناس جانباً، لربط العقل أو «العدالة الإيجابية» بين الخلق جميعاً بحبل من المساواة والتوازن»^(٤٧).

هذه لغة دلالة، فضفاضة، يعثر تقصي مراميها، لكننا هنا أمام تصور واضح عن وجود رباط خاص بين البشر، الذين ميزهم الله بتلقي هبة من لدنه، من المعرفة الخدسية، «سُرّة». وهذا هو الرباط الذي يؤدّ حالة من السلام (والاطمئنان) في المجتمع البشري كله، وهو رباط مواز للأربعة (النواميس) التي تتحكم في مسيرة الكون وتحفظ وجوده. وإلى هذا العنوان الرئيس يكرّس هوغو ترجماته الأكثر اهتماماً لديه. هذا هو سرّ الخلق المنسوب لأبولونيوس، والذي يذهب أنه وصف هرمس للكيفية التي تم بها خلق الله هذا العالم، ولأصول المعادن، والبساتين، والحيوان، والبشر. وعن طول ذلك المصنف يستث تركيز على فكرة الوحدة الضمنية في الطبيعة، وعلى أريقة تصل كل مستوى في الخلق... ما قامت الأشياء جميعاً تنبع من مادة (ذات) واحدة وبذرة واحدة. ونحن نجد هذه الفلسفة موحدة في الوثيقة المعروفة باسم «برشامة الرمز» (Emerald Tablet)، التي عُدّت مذهب الخيميائيين في ما بعد، والتي نجد أقدم نسخة لاتينية منها ضمن ترجمة هوغو لكتاب سرّ الخلق^(٤٨).

Haskins, *Ibid*, p. 78.

(٤٧)

Charles Burnett, «Hermes of Carinthia» in: Peter Dronke, ed., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1988), pp. 398-400.

والنص الذي يورده هوغو قريب جداً من مخطوطة عربية تم استنساخها في سنة ٤٨٥هـ/١٠٩٢م. ومن نسخة عربية أخرى منها لا تزال موجودة في إسبانيا^(٤٩). وليس لدينا دليل عربي ثابت على أن مخطوطة سر الخلق هذه كانت موجودة في مكتبة بني هود، وإن كان جديراً بالملاحظة هنا أن تلك المخطوطة تأتي من المصدر ذاته، وتشارك مع الثابتة في ذكر المصادر الهرمسية والأفلوطينية الجديدة ذاتها مثل رسائل إخوان الصفا، التي كانت في سرقطة^(٥٠). ونحن بدورنا لا نملك أي ترجمة لهوغو لرسائل إخوان الصفا وعلى كل حال، فإن هناك ترجمات لاتينية، ليس عليها اسم مترجمها، لرسالتين من تلك الرسائل على الأقل^(٥١)، وأدلة أخرى قد يُعثر عليها يوماً ما عن تأثير تلك الرسائل في الفارسين اللاتين في شمالي إسبانيا.

- ٤ -

غير بعيد من طرسوة كانت مدينة تُطَبلة على نهر إبيرو وفي هذه المدينة كانت تظن جالية يهودية مهمة، وأخرى مسلمة مهمة أيضاً، كما أن المدينة هي موطن الدارسين اليهوديين أبراهام بن عزرا (١٠٨٦ - ١١٦٤م) ويهودا هالبفي (ت ١١٤١م)^(٥٢). ويُقال إن المترجم هرمان الكارثي (Hermann of Carinthia)، وروبرت القبطوني (Robert of Ketton) قد اشتغلا في منطقة إبيرو ١١٤١م^(٥٣). فمن

(٤٩) Pseudo-Apollonios von Tyana, *Buch über das Geheimnis der Schöpfung und die Darstellung der Natur*, edited by Ursula Wessier, Ars medica. III. Abteilung, Arabische Medizin; Bd 2 (Berlin, New York: W. de Gruyter, 1980), pp. 10-12 and 30.

(٥٠) وكمثال على ذلك فإنهما يذكران السفر الهرمسي *Kitāb al-Isfandīq* وفي كليهما وصف تفصيلي لتطور الجنين في بطن أمه بحسب تأثير طالعها فيه.

(٥١) رسالة في المنطق، طبعة بيروت، ج ١، ص ٤٢٩ - ٤٥٢، النسخة اللاتينية في Ja'qūb ben Ishāq al-Kindī, *Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Ishāq al-Kindī*, edited by Albino Nagy, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; bd. II, hft. 5 (Münster: Aschendorff, 1897), pp. 41-64;

رسالة في الجبرالياء، طبعة بيروت، ج ١، ص ١٥٨ - ١٨٢، النسخة اللاتينية في P. Gautier Daubé, «*Epistola fratrum sincerorum in cosmographia: Une traduction latine inédite de la quatrième risāla des Ikhwān al-Ṣafā*», *Revue d'histoire des textes*, vol. 18 (1988), pp. 137-167.

رسالة في الطلاسم، (طبعة بيروت، ج ١، ص ٢٨٣ - ٤٦٢) تحتوي على مادة وجدت في النصوص اللاتينية؛ انظر Burnett «*Arabic, Greek and Latin Works on Astrological Magic Attributed to Aristotle*», p. 89, n. 6.

(٥٢) ابن عزرا، in: *Encyclopaedia Judaica*, 16 vols. (Jerusalem: Encyclopaedia Judaica; New York: Macmillan, [1971-1972]), vol. 8, pp. 1163-1170.

Haakina, *Studies in the History of Medieval Science*, p. 55.

(٥٣)

المعقول إلى درجة كبيرة أنهما كانا في طفولة؛ بل لقد أصبح روبرت في ما بعد رئيس الكنيسة في تلك المدينة. وكان هرمان يعرف عدة مصادر مثل ما عرف هوغو، ولربما أتيح له الوصول إلى مكتبة بني هود أيضاً. فهو يذكر أنه يعرف مصنفات ثيودوسيوس وأرخيدس، كما قام بتسخين مبادئ إقليدس وجداول الخوارزمي الفلكية. وكان هذه كانت في حوزة بني هود بالتأكيد. ونحن نجده في مؤلفه لأصيل، لأكر، عن نشأة الكون (Cosmogony)، والذي سخاه في الأرواح والجواهر - يذكر كتب برشامة الزمرّد الذي عرفه من مزر الخلق، (وهو الدارس اللاتيني الوحيد، غير هوغو، الذي يبدو أنه عرف المصنف الأخير) كما يشير إلى عدة مؤلفات لهرمس^(٥٤). وعلى كل حال ففي مقدمة كتابه في الأرواح الذي وجهه إلى روبرت - يجري هرمان مقارنة بين الأسرار (secreta) والمدارس العامة. وكان روبرت وهرمان يشتغلان معاً، ليلاً ونهاراً، على ذخيرة العرب (Intimi Arabum thesauri) الخاصة، في قدس أقداس منيرفا (Adyta Minerva). وكان هرمان (في هذه الأثناء)، يقلب الأمر في ما إذا كان يجوز له أن يشر نحراب بحثهما الطويل على الملا، إذ كان يخشى أن يقترب الجرم الذي اقترفه نومنيوس (Numenius) الذي أذاع أسرار الإلهة إليونينا (Eleusinia) وبالتالي شاهد إلهات إليونينا هذه في رؤياه بروتدين ثيبب انماهرت، ومبذولات لكل من هت ودب. وفي حال هرمان نُظمت الإلهة منيرفا - في الحدم أيضاً - بل أن فضائلها لن تُنتقص حين تُعرف صاحبها، فيسبى أن تُعرض للملا بكن حرمة وسخاه^(٥٥).

وسواء كان قرار هرمان أن يذبح أسرار علوم العرب يمثل تعبيراً في السياسة يختلف عن قرار هوغو في ألا يذبحها، أم لم يكن، فذاك أمر يعتمد على قدر الثقة والاطمئنان اللذين نوليتهما للأسلوب الأدبي الذي تبناه الترجمان في مقدمتهما. وإنها لحقيقة ثابتة أن ترجمات هوغو كانت محدودة المديوع والانتشار جداً. أما هرمان وروبرت في الجهة المقابلة فكانا يقومان بالإعلان عن عملهما إلى أفراد السلطات العليا في أوروبا، في ذلك العهد. ها هو روبرت يقطع عهداً إلى أسقف دير كولوني، بطرس العظيم التبجيل، والذي يرجع إليه الفضل في تشجيع إصلاحات دير كولوني بإسبانيا، أنه (روبرت) سوف يُشجفه «هيئة قُدسية تضم بين جوانحها جُذع العلم».

Charles Burnett, «Hermann of Carinthia and the *Kish al-Isma'iliyya* Further (٥٤)

Evidence for the Transmission of Hermetic Magic», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 44 (1981), p. 167.

Charles Burnett, *De Essentiali/Hermann of Carinthia: A Critical Edition with (٥٥)*

Translation and Commentary, *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, Bd. 15 (Leiden: E. J. Brill, 1982), pp. 70-73.

ويعني مصنفاً في الملوك، في حين بحث هرمان مصنفاً من ترجماته، هو «خريطة نصف الكرة السماوية» (Planisphere)، لبطلميوس، إلى السيد ثيري من أهل شارترية، وكان ثيري أكبر مربّ في فرنسا في الربع الأخير من القرن الثاني عشر الميلادي. وفي مقدمة تلك الترجمة يعرض هرمان تاريخاً مقتضباً لعلم الملوك، ويشير إلى الكتب المرجعية في الموضوع، ويقوم بالدعاية لثلاثة كتب من تصانيفه هو «المصنف واحد لروبرت»^(٥٦) وكان ثيري الآف الذكر منهمكاً في تجميع مكتبة مخطوطات لم يتم شرحها أو التعليق عليها، تبحث في الفنون الحرة السبعة، بين كتبها (المكتبة) سبختان مترجمتان عن العربية، ربما كانتا بين مسح روبرت وهرمان^(٥٧).

وبعد عقد من السنين، أو عقدين، عقب مشروع روبرت وهرمان لأن يترجما مخطوطات تعالج الهندسة والملوك وبعثنا بذلك إلى فرنسا - ثم تحيط برنماج للترجمة كان أشمل من مشروعاتهما. وقد يؤشر به هذه المرة في طليطلة. ويبدو أن القوة المحركة بهذا البرنامج كان كبير الشمامسة الفاطن في طليطلة، واسمه دومينيكوس غونديسينوس (Dominicus Gundissalinus). ولربما أن دومينيكوس هذا، وكرهه من طرفه على فكرة وجود «صورة سرية مستبصرة» كان يرى أنه لم يعد من الممكن أن يعدو المرة «حكيماً» بذاك المسمى، بل إن كل ما يستطيعه المرة هو أن يطمح لأن يكون خبيراً متقناً لعلوم معينة، أو يعرف، على الأقل، شيئاً عن بعض تلك العلوم^(٥٨). وتفسير ذلك على الطالبين بصنف دومينيكوس تلك العلوم واحداً بعد

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٦ و ٨ - ٩.

(٥٧) مجموعة النصوص المائدة لثيري حول الفنون الحرة السبعة المعتبرة *Heptateuchon*. تمت مناقشتها في E. Jaumeau, «Note sur l'école des Chartres», *Studi Medievali*, 3^a series, vol. 5 (1964), pp. 821-865.

ذكر هرود الطيعة الحديثة لكتاب إقليدس *Elements* في *Heptateuchon* أنه بقلم روبرت. انظر H. L. L. Busard and M. Folkerts, eds., *The Latin Translation of Euclid's Elements Known as Version II* (in Press).

يبدأ جداول الفوارزمي قد تكون من عمل هرمان في مراجعته لنسخة أدلار انظر Heinrich Suter, *Die Astronomischen Tafeln des Mohammed Ibn Mūsā al-Khwarizmi in der Bearbeitung des Maslama Ibn Ahmed al-Madjrīf und der Insula*, Übersetzung des Adelhard von Bath auf Grund der Vorarbeiten von A. Björnbom und R. Besthorn in Kopenhagen... hergestellt und kommentiert von H. Suter (Kopenhagen: A. F. Hest and Son, 1914), p. xiii.

Dominicus Gundissalinus, *De Divisione Philosophiarum*, edited by L. Baur, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, bd. iv, hfts. 2-3 (Münster Aschendorff, 1903), p. 3, and Jean Jolivet, «The Arabic Inheritance», in: Dronke, ed., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, pp. 135-136.

لآخر، في كتابه في العلوم مستقيماً معلوماً في ذلك إلى درجة كبيرة من ترجمة لكتاب لفارابي تصنيف العلوم قام بها جيرار الكريموني.

ومن لثابت، بدرجة معقولة، أن جيرار الكريموني كان يشتغل وهو على صفة وثيقة بـ«دومينيكوس»، وربما كان هو نفسه «جيراردوس» الذي وُصف بأنه «لشمس» في إحدى وثائق كاتدرائية طليطلة المؤرخة في ١١ آذار/مارس ١١٦٢م، حيث يُدعى «جيراردوس المعلم» في وثيقتين أخريين من وثائق الكاتدرائية، تاريخهما آذار/مارس ١١٧٤م وآذار/مارس ١١٧٦م. والوثائق الثلاث مجهزة بتوقيع دومينيكوس^(٥٩) ولقد وُفّر كتاب لفارابي المرسوم به في تصنيف العلوم قدساً صغيراً بقصد جيرارد، وعلى منواله يرسم برنامج ترجماته التي استخدم الكثير منها دومينيكوس، واحدة بعد الأخرى، حين كُتِبَ (هذه) نص لفارابي ليُجعل مصنفاً مستقياً شاملاً لفلسفة وفروعها سماه في تقسيم للفلسفة - سلك فيه نهج مسودة برنامج طوره ثيري (من شارترية) وتلاميذه^(٦٠).

وإلى جانب دومينيكوس وجيرارد لا نجد مجموعة كبيرة من عليه لغوم منكبّة على الترجمة من العربية فحسب، بل نشهد أيضاً زيادة في عدد المخطوطات في مجال الطب والفلسفة. فقد ترجم جيرارد عدة مؤلفات لأرسطو، وبعض الشروح عن أرسطو لمؤلفين عرب ومؤلفين إغريق سبق أن تُرجمت أعمالهم إلى العربية^(٦١). هذا، من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن دومينيكوس ورفيقه أفيدوث (Avendauth)، وجوهان الإسباني (Johannes Hispanus) ترجموا مصنفات الفلاسفة العرب واليهود، الذين لخصو وأعدوا ترجمة فلسفة أرسطو، في ضوء اتجاهات أفلوطينية جديدة... وأصي

Hernández, *Los cartularios de Toledo. Catálogo documental*, nos (134), (165) and (174). (٥٩)

(٦٠) تشمل الترجمات التي استخدمها جيرار كتاب الكندي في الجواهر الخمسة وكتاب اسحاق

الأسرائيلي كتاب المجدد وكتاب إقليدس العناصر وحاشية أناريتيوس على الكتاب الأخير، والقانون لابن سينا وكان دومينيكوس مستوحياً من كتاب للمعاملات وكتاب متلاوس الأشكال الكروية وكلامه ترجمة

جيرار انظر P. M. J. E. Tammara, «Some Notes on the Geometry Chapter of Dommarcus Gundissalinus», *Archives internationales d'histoire des sciences*, vol. 34 (1984), pp. 19-24.

أم اقتراح تاميرر بأن دومينيكوس استعمل أصل تعليق أناريتيوس فهو أقل قبولاً وقد تحدثت كارين هيردبرج عن العلاقة بين كتاب *On the Division of Philosophy* والـ *Chartrian Schemata*، في Thierry of Chartres, *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, edited by Karin Margareta Fredborg, *Studies and Texts*, 84 (Toronto, Ont., Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988), pp. 14-20.

R. Lemay, «Gerard of Cremona», in: Charles C. Gillispie, ed., *Dictionary of Scientific Biography*, 18 vols. (New York: Scribner, 1970-1990), supplement I, pp. 173-192.

ابن سينا، وابن حيرول (Gabirol)، والغزالي^(٦٢).

كانت إعلانات روبرت القيطوني وهرمان الكارثي عظيمة الأثر بكل وضوح
فيها هو يوخنا (من ساليزبوري) يعتبر العرب أكثر تقدماً من اللاتين في علوم الهندسة
والفلك^(٦٣). وكانت طليطلة هي الموطن الطبيعي الذي يمكن أن توجد فيه العلوم
العربية. وإليها انجذب جيرار الكريموني تدفعه رغبته الشديدة في الحصول على كتاب
المجسطي لبطلميوس، الكتاب المعتمد في علم الملك منذ القرن الثاني بعد الميلاد.
وهناك درس آخر، اسمه دانيال (من مورلي) (Daniel of Morley) يروي حكاية أرو
تمصلاً عن وفوده إلى طليطلة. لقد غادر دانيال انكلترا أول الأمر ليطلب العلم في
باريس، لكنه خاب أمله في ما وجده هناك، وسمع أن «العلم عند العرب» يضم كل
ما شئت في العلوم، تقريباً، ويهتم به هو، وهكذا بات في لهفة إلى طليطلة، فهرول
إلى هناك، ولم يجب أمله فيها. وهو يورد محاضرة ألقاها جيرار في علم الملك^(٦٤).



توفي جيرار الكريموني في سنة ١١٨٧م. وعند وفاته قام تلاميذه (socii) بوضع
لائحة تشمل مترجماته المعتمدة عن العربية، إذ كان الرجل شديد التواضع، حتى أنه لم
يضع اسمه على كثير من تلك الترجمات^(٦٥). وربما كان بين أولئك التلاميذ كل من
دومينيكوس وجوهان الإسباني. لأن الأول منهما كان لا يزال على قيد الحياة سنة
١١٨١م، (ولا دليل هناك على أنه توفي بعد ذلك مباشرة)، فيما عاش الأخير حتى
١٢١٥م.

وقد شهد القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، استمراراً في نشاط
الترجمة. وهناك شاهدان على هذا النشاط جديران بالملاحظة. الأول نقلُ حصيلة ذلك
الازدهار الأخير في الفلسفة في إسبانيا الإسلامية: والثاني نشأة «الترجمة الرسمية»..
أعني القيام بالترجمة بصفتها جزءاً من السياسة العامة للدولة، إما بغرض تفخيم الأمة
الإسبانية الحديثة الظهور أو لغرض ردة المسلمين الأسبان إلى النصرانية.

دع نبحت هذين العاملين: في عهد سيطرة الموحدين على البلاد حدث صيف

Jolivet, «The Arabic Inheritance».

(٦٢)

John of Salisbury, *The Metalogicon*, IV. 6, edited by C. C. J. Webb (Oxford, 1929),

p. 171

Daniel von Morley, «Philosophia», edited by G. Maurach, *Mittelaltelntisches* (٦٤)

Jahrbuch, vol. 14 (1979), pp. 212 and 244-245.

Edward Grant, ed., *A* تم طباعة هذه اللائحة عدة مرات، وأفضل طباعة لها ما نشره

Source Book in Medieval Science, *Source Books in the History of the Sciences* (Cambridge,

MA. Harvard University Press, 1974), pp. 35-38.

هبدني (حاراً وشديداً الوطأة) للفلسفة في إسبانيا الإسلامية. وقد اتخذ ذلك الصيف صورة ثورة «أصولية» أرسطوية لم يسبق لها مثيل في أي مكان آخر من العالم العربي^(٦٦) وكانت الشخصية الرئيسة في هذا المشهد ابن طفيل (ت ٥٨١هـ/١١٨٥م) لطبيب الرسمي في بلاط زعيم الموحدين في قرطبة، ومؤلف الرواية الفلسفية حتى بن يقظان - وهي حكاية عن يتيم يوجد في جزيرة صحراوية لا مأس فيها، ومع ذلك يتوصل إلى حقائق الفلسفة والدين عن طريق الاستنتاج لا غير. ذلك هو كتاب ابن طفيل الذي قدّمه للرعييم الموحدي صديقه الميسوق ابن رشد (ت ٥٩٤هـ/١١٩٨م) وألهم البيروني أن يكتب مصنفاً في الملك، وسَمّه صاحبه باسم في حركات الأجرام السماوية (المكتوب حوالي ٦٠٠هـ/١٢٠٠م). والكتاب محاولة ثورية في علم الفلك تدعو إلى استبعاد نظام بطليموس القديم كيما يحل محله أنموذج يتفق مع «فيزيقا» أرسطر. ليس هذا محسب، بل لقد قام ابن رشد، عقب ذلك، بالمشروع الأكثر طموحاً، وهو وضع ثلاثة مستويات من الشروح والتعليقات على جميع مصنفات أرسطر. ثم أضيف إليها في ما بعد تعليق على جمهورية أفلاطون. وقد تألفت هذه لشروح من (أ) ملخصات للنصوص الأصلية (ب) تفسير يتضمن شروحاً لما تحويه. (ج) حاشية تأويلية لكل سطر بمرده منها^(٦٧).

ومع أن الأرسطوطالية الأندلسية لم تترك إلا أثراً قليلاً في الدراسات العربية اللاحقة، فقد كن أثرها في الفلسفة اللاتينية، والعبرية، والعلم عظيم جداً... كان في هذا اندخ الثقافي في قرطبة أن تشكلت فلسفة ابن ميمون (ت ٦٠٠هـ/١٢٠٤م). وبعد سنوات معدودات على تأليف مصنفات كل من البيروني وابن رشد تمت ترجمتها إلى اللاتينية والعبرية. حيث قام بالترجمات الأولى في إسبانيا مايكل سكوت والذي ترجم في حركات الأجرام السماوية في طليطلة، سنة ١٢١٧م، بعد ٥ سنوات من هزيمة الموحدين في معركة لاس نافاز دي طولور. وإلى مايكل سكوت أيضاً تُعزى أقدم ترجمة لابن رشد، والتي ربما بدأها «سكوت» في إسبانيا ثم سأكملها حين انتقل إلى إيطاليا سنة ١٢٢٠م^(٦٨).

A. I. Sabra, «The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy: Averroes and (٦٦) al-Bitrūjī,» in Everett Mendelsohn, ed., *Transformation and Tradition in the Sciences: Essays in Honor of I. Bernard Cohen* (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1984), pp. 133-153.

P. W. Rosemann, «Averroes: A Catalogue of Editions and Scholarly Writings from (٦٧) 1821 Onwards,» *Bulletin de philosophie médiévale*, vol. 30 (1988), pp. 153-221.

Thorndike, *Michael Scot*, pp. 22-31, and R. Gauthier, «Notes sur les débuts (٦٨) (1215-1240) du premier Averroïsme,» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 66 (1982), pp. 321-374.

وتتدّى الطبيعة الراديكالية لهذه الأرسطوطالية الجديدة، وأصلها في إسبانيا، في صورة ردّ لعمل المتطرف الذي أثارته في باريس، وبخاصة في التحريم الذي أصدرته جامعة باريس سنة ١٢١٥م، ضد تأليف أرسطو في الميتافيزيقا والعلوم الطبيعية وملخصات تلك التأليف (والمقصود هو مصنفات ابن سينا وابن رشد)، وصد كتابات موريشيوس الإسباني بين كتابات أخرى^(٦٩). وأفضل تفسير مقبول عن هوية الأخير أنه هو موريشيوس، رئيس شمامسة طليطلة، والذي رعى ترجمات مخطوطات أخرى وجدت في حرائر الموحدين، كما سيتبين لنا في ما بعد^(٧٠).

ومن المؤسف أن استمرار الاهتمام بالأرسطوطالية في إسبانيا المسيحية في القرن الثالث عشر الميلادي أمر لم يتم البحث فيه حتى الآن. لكنه واضح من الحقائق التالية: هـ هو ألكارو (Alvaro) الطليطلي (عالم الأزهار من ١٢٦٧م وحتى ما بعد ١٢٨٦م) ينسخ ترجمة مايكل سكوت لكتاب البطروجي، في حركات الأجرام، ويكتب تعليقات على كتاب ابن رشد في مادة الأرض. وقد أهدى شغله على الكتاب الأخير إلى أسقف طليطلة، الأب غونزالو غارثيا جوديل، الذي جمع بنفسه عدة مخطوطات من أعمال أرسطو، وابن سينا، وابن رشد، قبل سنة ١٢٧٣م^(٧١). من ثم كلف الأسقف من يقوم بترجمة الأجزاء التي تبحث في علوم الطبيعة من كتب الشفاء لابن سينا، التي لم يترجمها دومينيكوس^(٧٢).

ومع مجيء غارثيا جوديل نأتى إلى نهاية القرن الثالث عشر. ولو عدنا إلى الوراء لاستطعنا متابعة سير «الترجمة الرسمية» خلال ذلك القرن. ولاحظ، أن معركة لاس نافاز (٦٠٩هـ/١٢١٢م) ثم الاستيلاء على إشبيلية وقرطبة بعد قليل، وبقاء غرناطة مملكة إسلامية وحيدة في إسبانيا، وإن ظل ملكها في مرتبة تابع - كل ذلك، قد مسح الأسقف والمملك النصارى شعوراً عظيماً بالثقة، فمن نرى أسقفاً واحداً من الأقل وملكين اثنين - ينتجون مخطوطات بأسمائهم الخاصة، رامين إلى جعل شبه جزيرة إيبيريا كاملة في إسبانيته ومصرانيته مما^(٧٣).

Heinrich Denifle, ed., *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Paris: Ex Typis Fratrum Delalain, 1889-), vol. 1, pp. 78-79.

Marie-Thérèse d'Alverny, «Deux traductions latines du Coran au Moyen Age», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 16 (1947), pp. 129-130.

M. Alonso Alonso, «Bibliotecas medievales de los Arzobispos de Toledo», *Razon y Fe* vol. 41 (1941), pp. 295-309.

Simone van Riet, ed., *Liber Quatuor Naturalium: De actionibus et passionibus qualitatum primarum*, introduction doctrinale par G. Verbeke, Avicenna, 980-1037 Works Latin 1968, v. 7 (Louvain-la-Neuve: E. Peeters; Leiden: E. J. Brill, 1989).

(٧٣) لم يتم انقطع بعد ما إذا كان أولئك الرجال هم المؤلفين الحقيقيين للأعمال والمصنفات التي نشرت بأسمائهم، لكن المعروف أنهم كانوا يرغبون في أن تنسب إليهم باعتبارها من نصيبهم.

ها هو رودريغو خيمينث دي رادا، أسقف طليطلة من ١٢١٠م - ١٢٤٧م يكتب تاريخ القوط، وتاريخ العرب، وكل منهما يعتمد اعتماداً وثيقاً على مصادر عربية^(٧٤). وها هو (مارك) الكاهن في كاتدرائية طليطلة يتسلم تكليفاً من رئيس الشمامسة موريشيوس، (الذي سبقته الإشارة إليه) أن يقوم بترجمة القرآن، ونقل اعتراف الايمان (أركان الإيمان) لدى مؤسس حركة الموحدين، إلى اللاتينية^(٧٥) وها أيضاً نجد جيمس الفاتح، ملك قطلونية (ت ١٢٧٦م) . . . وكان هذا رجل حرب أكثر منه بطل ثقافة، فقد أضاف بلنسية، ومرسية، وجزر البليار إلى مملكة قطلونية؛ لكنه كتب أيضاً سيرة حياة فريدة بلعة قطلونية سماها بغير الأعمال (*Libre dels feyts*) كما وأنشأ مدرسة لتدريب المبشرين^(٧٦).

ومن الطبيعي أن يكون أبرز مثال آذاك هو مثال الفونسو العاشر «الحكيم» ملك ليون وقشتالة من ١٢٥٢م حتى ١٢٨٤م^(٧٧). والمشاعر القومية عند هذا الرجل بارزة تماماً في تشريعاته القانونية العظيمة، وفي كتابي تاريخ إسبانيا، وتاريخ العالم اللذين اعتمد فيهما على كتب رودريغو خيمينث في التاريخ، بل حتى على المؤلفات الإسلامية التي ترجمها هرمان الكارنتي وروبرت الفيطوني. وهناك ما هو أقوى من كل هذا على عظمة الرجل، فهو الذي اختار لغة قشتالة لغة أدبية في بلاط محكمته. صحيح أن أرسطو وفلسفته ما كانا يلقىان اهتماماً لديه، لكنه رعى ترجمة مخطوطات تبحث في السحر، وعلم النجوم، والحكايات المسلية، والألعاب (بما في ذلك لشطرنج، والسهام، والتدرد). ولم تكن لغة تلك الترجمات هي الإسبانية فصحى، بل لقد جعلها تبدر وكأن المؤلفين أنفسهم كانوا من الإسبان أيضاً. فقد سنى كتاب غاية الحكيم مثلاً (*Picatrix Hispanus*) أي الحكيم الإسباني^(٧٨). ومن الطبيعي أن المؤلفين الأصلاء

-
- Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de Rebus Hispanie* [= *Historia Gothica*], edited (٧٤) by J. F. Valverde, *Corpus Christianorum continuatio mediaevalis*, 72 (Turnhout, 1987), p. xi.
- Marie-Thérèse d'Alverny et G. Vajda, «Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tûmart,» (٧٥) *Al-Andalus*, vol. 16 (1951), pp. 99-140 and 259-307, and vol. 17 (1952), pp. 1-56.
- Martín de Riquer, *Historia de la literatura Catalana* (Barcelona: Edicions Ariel, (٧٦) [1964-]), vol. 1, pp. 394-429, and Robert Ignatius Burns, ed., *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, Middle Ages Series (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1990).
- Robert Ignatius Burns, ed., *The Worlds of Alfonso the Learned and James the (٧٧) Conqueror: Intellect and Force in the Middle Ages* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985); Burns, *Ibid.*, and Mercè Comes, Roser Puig and Julio Samsó, eds., *De Astronomia Alphonsi Regis* (Barcelona: Universidad de Barcelona, Instituto «Milla Vallcrosas» de Historia de la Ciencia Árabe, 1987).
- Thomann, «The Name Picatrix: Transcription or Translation?» (٧٨)

كانوا «إسبانيين» على نحو ما، فمع أن مؤلف غاية الحكيم ليس متسلماً المجرطي بعينه إلا أنه عاش في الأندلس فعلاً في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي ويظهر أن واحدة أو اثنتين من المخطوطات في علم النجوم قد كتبها المترجمون أنفسهم، وهم إسبان والواقع أن عدم الإشارة إلى اشتراك أي شخص مسلم في الترجمة أمر ملحوظ، إذ إن معظم المترجمين عند الفوسو كانوا من اليهود، ومن لم يكونوا يهود فهم من المسيحيين، وهم الذين قاموا بترجمة لغة قشتالة إلى اللغة اللاتينية في بعض الأحيان.

- ٦ -

ما الذي يمكن أن يتعلمه الأوروبيون من هذه الترجمات الإسبانية؟ يجب أن يقل أولاً: من غير المحتمل أن تقدم المؤلفات في الفلسفة والعلوم الدقيقة معلومات كثيرة عن المجتمع الذي كتبت فيه. ومع ذلك، فإنه يمكن الفوز بمعلومات ذات دلالة عن تمهيد لذهن الإسلام نفسه من قراءة المخطوطات التي أنفق عليها بطرس البجل في أربعينيات القرن لثاني عشر الميلادي، واشتراها من هرمان الكارشي وروبرت القبطوني وبير الطليطلي. وهذه هي كل الترجمات التي تمت لمخطوطات عربية عن الإسلام، كما ضمت القرآن، وحياة محمد، ووصفاً للخلفاء الأولين، ومناظرة بين رجل مسلم وآخر نصراني^(٧٩).

ودون النظر إلى الاتجاه السلبي المتطرف تجاه الإسلام والذي يهده روبرت لقيطوني في المقدمات التي يكتبها هو - فإن الترجمات ذاتها أمينة للأصول التي أخذت عنها. وقد ألحق بطرس البجل بعريق الترجمة الذي يخدمه رجلاً مسلماً، اسمه محمد، افترض أنه سيكون هوناً في ترجمة أمور العقيدة الإسلامية. ومن قبل ذلك أيضاً أن الرجل الذي قام بترجمة المناظرة بين المسلم والنصراني (مناظرة الكسدي) ترك مكاناً فارغاً لجملة واحدة قالها المأمون، وهو الحكم في المناظرة، لصالح الرجل المسلم^(٨٠) إذ اعتبر المأمون النصرانية دياً يدعو إلى التمتع بالحياة في العالم الآن (الآخرة) لا هذه الدنيا، فيما يتيح الإسلام للمرأة أن يتمتع في هذا العالم (الدنيا) والعالم الآخر (الآخرة) على ان سواء. ول سوء الحظ أن محققاً مبكراً للمخطوطة اللاتينية سما جملة هذا الاستحسان (من المأمون) بالإسلام، وبالتالي يشنا لا نجد الجملة في المخطوطات اللاحقة وأياً كانت الحال، فإن «مجموعة طلبلة»، كما يطلق على المؤلفات التي أنفق على ترجمتها بطرس المسحل - بقيت مرجعاً ثميناً للعربيتين الذين يودون فهم الإسلام. ففي القرن

Alvern. «Deux traductions latines du Coran au Moyen Age».

(٧٩)

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٩٥

السابع عشر الميلادي كانت لا تزال ترجمة روبرت القيطوني للقرآن مستعملة لدى انبعاثات التشيورية المسيحية، كما غدا فرق الكندي في المناظرة المشهورة شائعاً في العصر الحديث، وبخاصة عندما تقابل الإسلام والمسيحية في شمالي إفريقيا^(٨١).

وهناك مصادر أخرى لاكتساب المعرفة عن المجتمع الإسلامي في إسبانيا، وهي المصنفات في علم التنجيم وضروب الكهانة. وقد نوه ريتشارد لوماي (Lemay) إلى أنه في بعض ترجمة مخطوطات «حما الإشبيلي» ٥٢٩هـ/١١٣٥م لكتاب أبي معشر الموسوم - المقدمة العظمى إلى علم التنجيم (٢٣٥هـ/٨٤٩م) - هناك حواش تفسر بعض المصطلحات المستخدمة في الكتاب، من ضمنها «لاحظ أن أبا معشر يسمي الصيغ، أي مواطن الإقامة، بـ «الفيل» (الدارات) التي يسكنها كبراء العرب... أي مضارب الخيام، لأن كبراء العرب يقيمون دائماً في خيام، لا في مدن». ويعلق نفسه بترجم «المدن والقلاع» بالمظة «القصور»، وهي المشتقة من «القصر» أي الحصن (Castle)^(٨٢).

ومرفقاً بالجدول الملكية في مخطوطتين من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي نجد لائحة ثمانية اللغة، العربية واللاتينية، لقراءة الخط، تشير إلى ما يجب أن يأتيه شخص ما (غير المستطعم) من أعمال وممارسات قبل اعتماده على علامات البروج التي يقع فيها كل نجم^(٨٣). وهي جميعاً أنشطة تبحث على السرور. ويفرض أن تستدعي إلى الدهن وسائل الترفيه التي كان يمارسها المترفون من أهل الأندلس - مثل العرف، والاستماع إلى الآلات الموسيقية (مما فيها الرباب، والشنوم، والثوق، وأنواع الطبول المختلفة، والعماء) ومن ذلك ركوب الخيل في الرصاص الجميدة، والمقيل في ظل الأشجار، وشراء المنارل والمصاحفات أو تشييدها، وتزيين غرف استقبال الصيوف

(٨١) P. Sj. van Koningsveld, «La Apología de al-Kindi en la España del siglo XII. Huellas toledanas de un "sexual disputat".» paper presented at *Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo, 20-26 Mayo 1985, Serie Historica; 4-5 (Toledo: Instituto de Estudios Visigóticos-Mozárabes, 1987-1990)*, vol. 3, pp. 107-129.

Richard Joseph Lemay, *Abū Ma'shar and Late Aristotelianism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*, American University of Beirut, Publication of the Faculty of Arts and Sciences, Oriental Series; no. 38 (Beirut: American University of Beirut, 1962), p. 14.

Paul Kunitzsch, «Eine bilingue arabisch-latinsche Lostafel.» *Revue d'histoire des textes*, vol. 6 (1976), and Charles Burnett, «A Note on Two Astrological Fortune-Telling Tables.» *Revue d'histoire des textes*, vol. 18 (1988), pp. 257-262.

في المنزل، وشراء «البوابيج» (معاً تلبس داخل المنزل)، وشمّ الورد والزيابق، ودخول الحمام، وارتداء الثياب الزاهية المتعددة الألوان، أو الحرير، أو المطرّزات، أو لثياب مدوّنة - ذات الردينتين الطويلين - وكذلك صيد البط أو الأرنجب، والقنص بالباري، ومداعبة الخواري، وتعاطي الشراب على ضفاف النهر، (إما شرب عصير انكرمه - الخمر - أو نقيع التمر - النبيذ) - وأخيراً يأتي تناول جميع صُوف الأطعمة اللذيذة، ومن جملة هذه لحم الحمل، وفراخ الدجاج، وزغاليل الحمام، والحجر، وطيور الشمس، والرطب، وفطيرة من السميد، وكعكة (الخلوى) والراينية، والأرضي الشوكي، ونقل الشبث (الرشاد)، والطنابة (وترجمت إلى اللاتينية بأنها لحمه تطبخ مع انكرمه)، والمطر^(٨٤).

ويشير بعض الكتب في التنجيم إلى أفضل وقت لتعلم حرف القيثارة (يعني آلة لعود). ودقّ الطبل (يعني الطبور)، والنفخ في البوق^(٨٥)، ويقدم المشورة حول تهديد أرضيات قنوات الري، بما في ذلك ذكر أوصاف الشادوف تُرجمت في اللاتينية بلفظة «Stork»، و(الفلّاق)، والسانية (مغرفة الماء)، والناعورة (أو عجلة الماء).

وعند مباشرة تهديد الأرضية للقناة (علبكن القمر في موقع جيد... وإذا تم كل ذلك على أكمل وجه) تم نحاشي ظهور الموانع عند الحفر، وصمان عذارة دقّ الماء، وتجنّب مرارته... وفي صناعة بعض الآلات التي اعتادت بعض الشعوب استعمالها لسحب المياه الجوفية، والتي بسبب من مظهرها يسمونها في العامية «للقلق» يقول: اجعل العمودين الصاعد والهابط مكبين ثابتين. وفي حال صنع العجلات، انتي كد العرب يسمونها «الصناعة» أو «النورية» فإن الطريقة الموصوفة أعلاه هي حجر الأبر يجب أن تُسح. وكنتا الأكتين مفيدة في اسباط المياه لسقي البساتين والحقول^(٨٦).

وأوثق علاقة من ذلك بإسبانيا الإسلامية هي المخطوطات في الكهانة (استطلاع الغيب) عن طريق أكثاف العم^(٨٧)، إذ يبدو أن هذه مخطوطات تمّ تحريرها وتعميق

(٨٤) العماليات والأنشطة ترد في صورة كلمات معروفة أو عبارات مختصة جاءت على صورة «نصّراً في عربية» والمعل غير التام في اللاتينية. مثل «to eat a cake» و«to hear a drum»، «amarnage» الح. ومثل هذه يمكن العثور عليها في كتاب «الطبخ عند الأندلسيين» الذي نشره Ambrosio Huici Miranda, ed., *La Cocina hispano-magrebí en la época almohade segun un manuscrito andaluso* (Madrid, 1965).

Charles Burnett, «Teoria e pratica musicali arabe in Sicilia e nell'Italia meridionale (٨٥) in età normanna e sveva», *Notae Effemeridi* (Palermo), vol. II (1990), p. 86.

Oxford, Bodleian Library, MS Bodley, 430, fol. 75^o (٨٦)

Burnett, «Arabic Divination and Celtic Love: Some Aspects of the Theory and Practice of Scapulimancy in Western Europe» (٨٧)

مصرورها على لأرض الإسبانية. ففي المخطوطات العربية والأخرى اللاتينية، في الموصوع، هناك إشارات إلى قرطبة، وسرقسطة، وإلى عواصم ممالك الطوائف، الأخرى في الأندلس. وفي إحدى المخطوطات العربية يرد ذكر العريفيين العربيين في إسبانيا - آل فهر وآل مروان. وفي مخطوطة عربية ثانية، وأخرى لانيية يرد اسم قبيلتي لبربر - البئر والرائس. وتورد المخطوطة تفاصيل حيمة لحياة العائلة في الأندلس، حتى أنها تبين ما إذا كان الزوج يسيطر على الزوجة أو العكس، ذاكرة عدد الخدم في البيت وما إذا كانوا من السود، أو العرب، أو الشراكسة؛ وما إذا كان شعرهم منبطاً أم مجعداً.

وعن كل حال، فإن الأوروبيين الذين يتقنون اللاتينية لم يقرأوا هذه المخطوطات من أجل أن يتعرفوا أكثر على إسبانيا الإسلامية. لقد كانوا مهتمين بالمخطوطات لأغراض عملية، أو إحصاء تقدم في علوم الرياضيات أو الفلسفة. ولم يكن العرب مجرد قنوت نسابت فيها علوم الإغريق وثقافتهم، كلا، بل الثابت الذي يُقر به الجميع أن أولئك المترجمين (الإسبان) كانوا ينقبون في مؤلفات الإغريق القدماء، ويتدبرون من وقت لآخر، حين لا يقومون إلا على مجرد ترجمة عربية لا أكثر، لمصنف إغريقي^(٨٨). فجيرار الكريموني، وروبرت الفيلوني، وهرمان الكارشي - كانوا جميعاً ينشُدون كتاب المجسطي لبطلميوس، في حين كان قسطنطين الإفريقي رعباً في أن يكتب تمهيداً لكتابه جالينوس وأبقراط الأصليين. لكنه كان من المعترف به (لدى المترجمين عامة) أن الدارسين الذين كتبوا بالعربية طوّروا مخطوطات الأقدمين وزادوا عليها، ويسروا الوصول إليها. ولربما كان فهم كتاب المجسطي هو لهدف الذي سعى إليه كل فلكي علموح، إلا أن الدارسين في العصور الوسطى، بما في ذلك دانتى، وجدوا أنه من الأسهل عليهم استخدام كتاب اللبادي في الفلك لفرغاني^(٨٩). في تلك الأيام كان مصنف بطلميوس الكتب الأربعة يُعتبر المصدر لثبع لدراسة علم الفلك؛ ومع هذا فإن مؤلفات أبي معشر والفاشي كانت أكثر تداولاً في النسخ وأشمل انتشاراً بين الخافطين^(٩٠). ولقد وفرت كناية ابن سينا موسومة بـ الشفاء

(٨٨) حدث هذا في نصبة أوجين (Eugene) من أجل باليرمو (الفرد السادس الهجري الثاني عشر الميلادي) ندي أخير على أن يستطعم النسخة العربية من كتاب بطلميوس البصرية. انظر Averny, «Translations and Translators».

ولم يتم العثور على النسخة الإغريقية من الكتاب.

(٨٩) كانت النسخة التي استخدمها دانتى هي للفرعاني ونشرها كلباني. Al-Farghānī, (Alfragano (as Fargānī), Il «Libro dell' aggregazione delle stelle». pubblicato con introduzione e note da Romeo Campani, Collezione di Opuscoli Danteschi inediti o rari; 87-90 (Città di Castello, S. Lapi, 1910).

(٩٠) هذا هو الحال، على سبيل المثال، في نقل الفلسفة على نطاق واسع The Liber Introductorius of Michael Scott.

مهماً كاملاً لدراسة الفلسفة. ولربما تم لها ذلك لأن الكاتب يعطي إجابات واضحة وقاطعة أكثر مما يترك القضايا (التي يبحثها) معلقة في الهواء. لهذا كان التعامل معه أسهل من التعامل مع عدة كتب في فلسفة أرسطو، ومن ثم شاع استخدام كتاب ابن سينا والرحوغم إليه. أما ابن رشد، من ناحية أخرى، ورغم قيوده الثلاثة في تعليقه على كل واحد من مؤلفات أرسطو - فقد وقر طريقة متكاملة مباشرة لدراسة مفصلة لأرسطو، وأنموذجاً يحتذى من تصدوا لشرح أرسطو باللاتينية من منتصف القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، فصاعداً^(٩١). وكعلامة على نجاحه (ابن رشد) نجد أن عدد شروحاته التي لا تزال باقية في اللاتينية أكبر مما هي في اللغة العربية، الأصلية^(٩٢).

ويبدو أن العرب في العصور الوسطى كانت لديهم نزعة خاصة وشغف بالرياضيات، لكن الترجمات اللاتينية في هذا المجال لا تقدم لنا إلا انعكاساً حاداً السور عن أعمال رياضيين كبار مثل المؤرخ بن هود، وعمر الخيام^(٩٣). وعلى كل حال، فإن الترجمات هي التي قدمت الأرقام العربية إلى نظام العد في الغرب، كما قدمت علم الجبر، وعلم المثلثات، وعلم الهندسة المتقدمة. وفوق كل ما سبق، لقد سيطرت المؤلفات العربية في حقل الطب طوال القرون الوسطى. ولا يحتاج المرء إلى أكثر من أن يذكر بعض الأسماء التي غدت معروفة بصيغها اللاتينية في هذا المجال، مثل "ابن سينا" (وهو صاحب كتاب القانون في الطب) والرازي، وموسى وإسحاق (ابن حنين)، وأبي القاسم^(٩٤) (الزهراوي).

(٩١) انظر D. A. Callus, «Introduction of Aristotelian Learning to Oxford», *Proceedings of the British Academy*, vol. 29 (1943).

الذي يظهر كيف تأثر المفكرون اللاتينيون بميثودولوجيا ابن سينا وابن رشد. انظر أيضاً John Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction* (London, New York: Routledge and Kegan Paul, 1987), pp. 50-62.

(٩٢) Rosemann «Averroes: A Catalogue of Editions and Scholarly Writings from 1821 Onward»

واشهرت شعبيه ابن رشد حتى عصر النهضة عندما ترجم للزيد من كتبه إلى اللاتينية C. B. Schmitt, «Renaissance Averroism Studied through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes», in *Convegno internazionale, L'Averroismo in Italia* (Rome, 1979), pp. 121-142

(٩٣) Heinrich Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke* Abhandlungen zur Geschichte der Mathematischen Wissenschaften mit Einschluss ihrer Anwendungen; 10 hft (Leipzig: B. G. Teubner, 1900).

(٩٤) هؤلاء هم ابن سينا، الرازي، ابن ماسويه، إسحق الإسرائيلي وأبو القاسم انظر Danielle Jacquart et Françoise Michéa, *La Médecine arabe et l'occident médiéval*, collection Islam et occident, v. 7 (Paris: Maisonneuve et Larose, 1990).

ولنذكر أن معظم هذه الترجمات قد تمت أصلاً في إسبانيا^(٩٥). بل لقد كتب الكثير منها في إسبانيا كتبه مسلمون إسبان (وإلى حد أدنى، يهود أو نصاري) عاشوا هناك. وقد سبق أن ذكرنا مسلحة الجرجيني، والبطروجي، وابن باجة، وقد عُرفت آراء الأخير بذات من تعليقات ابن رشد. لكن هناك آخرين مثل غريب بن سعيد الذي أسهم في العمل على تقويم قرطبة، وإبراهيم يارحينا (ت حوالي ٥٣١هـ/ ١١٣٦م) الذي صنف كتاباً في علم المثلثات ترجمه أفلاطون التيفولي، وجعل عنوانه كتاب المساحات^(٩٦)، ومثل عالم الرياضيات والفلك في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، ابن معاذ الجياني (من جيان) الذي ترجمت أعماله عن انعكاس الضوء في أجواء، وجدول جيان الملكية، على يد جبرار الكريموني^(٩٧)، والزرقي الذي اشتمل على جداول الملكية في طليطلة حوالي سنة ٤٦٢هـ/ ١٠٧٠م وظلت هي الجداول الفلكية النموذجية في الغرب بعد ترجمتها إلى اللاتينية، بين أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن الرابع عشر الميلاديين^(٩٨).

ولا نسي أن مخطوطات عربية كانت تصل أيضاً إلى الأندلس من أقصى أرجاء العالم الإسلامي، وهذا في حد ذاته، يشهد لصالح أهمية الأوساط الأكاديمية في إسبانيا الإسلامية. وليس غريباً أن نجد أن أدلار أف باث قد اعتبر «العلم العربي» مرادفاً بذاً «لفكر العقلاني»^(٩٩). ولا شك في أن ما كتبه هوغو الشتالي عن موضوعه ما أكثر ما وجد صداه على السبيل كثير من رملائه اللاتين حول موضوعات أخرى: فقد دل «إنه بليق بما أن نقل العرب، لأنهم، إذا جاز القول، كانوا أساتذتنا، والعليمة هي السبابة في هذا الفن»^(١٠٠).

José Augusto Sánchez Pérez, *Biografías de Matemáticos Árabes que florecieron en España* (Madrid: Imps. de E. Maestre, 1921).

José María Millás y Vallicrosa, *Estudios sobre historia de la ciencia española* (٩٦) (Barcelona, 1949), pp. 219-226.

A. I. Sabra, «The Authorship of the *Liber de crepusculis*, and Eleventh-Century Work on Atmospheric Refraction,» *Isis*, vol. 58 (1967), pp. 77-85 and 360.

José María Millás y Vallicrosa, *Estudios sobre Azarquiel* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel Asín», Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1943-1950).

Adelardus of Bath, *Die Quaestiones naturales*, p. 11, lines 23-24. (٩٩)

Charles Burnett, «A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-twelfth Century,» *Journal of the Royal Asiatic Society* (1977), p. 90. (١٠٠)

المراجع

١ - العربية

إخون الصماء. رسائل إخوان للصفاء وخلان الوفاء. بيروت: دار بيروت، ١٩٥٧. ج ٤ ح

٢ - الأجنبية

Books

- Adelardus of Bath. *Die Quaestiones naturales*. Herausgegeben und untersucht von dr. med. et phil. Martin Müller. Münster: Aschendorff, 1934. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; bd. xxxi, hft. 2)
- Alvernay, Marie-Thérèse. «Avendauth?» in: *Homenaje a Millás-Valllicrosa*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954-1956. 2 vols.
- . «Translations and Translators.» in: R. L. Benson and G. Constable (eds.) *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- 'Arīb Ibn Sa'īd al-Kātib al-Qurṭubī. *Le Calendrier de Cordoue*. Publié par R. Dozy Nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée par Charles Pellat. Leyde: E. J. Brill, 1961. (Medieval Iberian Peninsula, Texts and Studies; v. 1)
- Bergmann, Werner. *Innovationen im Quadrivium des 10. und 11. Jahrhunderts. Studien zur Einführung von Astrolab und Abakus im Lateinischen Mittelalter*. Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden, 1985. (Sudhoffs Archiv Beihefte; Heft 26)
- Bossong, Georg. *Probleme der Übersetzung Wissenschaftlicher Werke aus dem Arabischen in das Altspanische zur Zeit Alfons des Wiesen* Tübingen

- Niemeyer, 1979. (Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie; 169 Heft.)
- Bubnov, N. *Gerberti Opera Mathematica*. Berlin, 1899; Reprinted, Hildesheim, 1963.
- Burnett, Charles. «Arabic, Greek and Latin Works on Astrological Magic Attributed to Aristotle» in: Jill Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt (eds.). *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*. London, 1986.
- . *De Essentia / Hermann of Carinthia: A Critical Edition with Translation and Commentary*. Leiden: E. J. Brill, 1982. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 15)
- . «Hermann of Carinthia» in: Peter Dronke (ed.). *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Cambridge [England]; New York. Cambridge University Press, 1988.
- . «Literal Translation and Intelligent Adaptation amongst the Arabic-Latin Translators of the First Half of the Twelfth Century.» in: Biancamano Scarcia Amoretti (ed.). *La Diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo Europeo*. Rome: Accademia nazionale dei Lincei, 1987. (Accademia nazionale dei Lincei, Fondazione Leone Caetani (Serica))
- . «Some Comments on the Translating of Works from Arabic into Latin in the Mid-twelfth Century.» in: A. Zimmermann (ed.). *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*. Berlin, 1985. (Miscellanea Medieevalia; 17)
- (ed.). *Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*. London, 1987. (Warburg Institute Surveys and Texts; 14)
- Burns, Robert Ignatius (ed.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1990. (Middle Ages Series)
- . *The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror: Intellect and Force in the Middle Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.
- Busard, H. L. L. and M. Folkerts (eds.). *The Latin Translation of Euclid's Elements Known as Version II*. (In Press).
- Carmody, Francis James. *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation. A Critical Bibliography*. Berkeley, CA: University of California Press, 1956.
- Charmasson, Thérèse. *Recherches sur une technique divinatoire: La Géomancie dans l'occident médiéval*. Genève: Droz; Paris: H. Champion, 1980.

- Comes, Merce, Roser Puig and Julio Samsó (eds.). *De Astronomía Alphonsi Regis*. Barcelona: Universidad de Barcelona, Instituto «Milàs Vallicrosa» de Historia de la Ciencia Árabe, 1987.
- Daniél, Norman. *The Arabs and Medieval Europe*. Beirut: Librairie du Liban, London: Longman, 1975. (Arab Background Series)
- Denifle, Heinrich (ed.). *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Parisus: Ex Typis Fratrum Delalain, 1889-.
- Dominicus Gundissalinus. *De Divisione Philosophiae*. Edited by L. Baur Münster: Aschendorff, 1903. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; bd. iv, hfts. 2-3)
- Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, New York: Macmillan, [1971-1972]. 16 vols.
- Al-Farghānī *Alfragano (al-Fargānī)*. *Il «Libro dell' aggregazione delle stelle»*. Publicado con introduzione e note da Romeo Campani. Città di Castello: S. Lapi, 1910. (Collezione di Opuscoli Danteschi inediti o rari, 87-90)
- Gillispie, Charles C. (ed.). *Dictionary of Scientific Biography*. New York: Scribner, 1970-1990. 18 vols.
- Grant, Edward (ed.). *A Source Book in Medieval Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974. (Source Books in the History of the Sciences)
- Haskins, Charles Homer. *Studies in the History of Mediaeval Science*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1924, 2nd ed. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1927.
- Hernández, Francisco Javier. *Los cartularios de Toledo. Catálogo documental*. Prólogo de Ramón González. Madrid: Fundación Ramón Areces, 1985.
- Hugo of Santalla *Liber Aristotilis*. Edited by Charles Burnett and David Pingree. (In Preparation).
- Huici Miranda, Ambrosio (ed.). *La Cocina hispano-magrebí en la época almohade según un manuscrito anónimo*. Madrid, 1965
- Ibn 'Abdūn, Muḥammad Ibn Aḥmad al-Tujībī. *Sevilla a comienzos del siglo XII, el tratado de Ibn 'Abdūn*. Edited and translated by Emilio García Gómez and Evariste Lévi-Provençal. Madrid: Moneda y Crédito, 1948
- Ibn al-Muthannā, Aḥmad. *Ibn al-Muthannā's Commentary on the Astronomical Tables of al-Khwārizmī*. Two Hebrew versions, edited and translated, with an astronomical commentary by Bernard R. Goldstein. New Haven, CT: Yale University Press, 1967. (Yale Studies in the History of Science and Medicine, 2)
- Jacquart, Danielle. «Le Sens donné par Constantin l'Africain au Pantegni» Les

Prologues latin et arabe.» in: Charles Burnett and Danielle Jacquart (eds.), *Constantine the African and 'Alī Ibn al-'Abbās al-Majūsī. The Pantegni and Related Texts*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1994

et Françoise Michéau, *La Médecine arabe et l'Occident médiéval*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1990. (Collection Islam et Occident; v. 7)

Jiménez de Rada, Rodrigo. *Historia de Rebus Hispanie* [= *Historia Gothica*]. Edited by J. F. Valverde. Turnhout, 1987. (Corpus Christianorum continuatio mediaevalis; 72)

John of Salisbury. *The Metalogicon*. Edited by C. C. J. Webb. Oxford, 1929.

Jolivet, Jean. «The Arabic Inheritance.» in: Peter Dronke (ed.), *A History of Twelfth - Century Western Philosophy*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1988.

Al-Khuwārizmī, Muḥammad Ibn Mūsā. *Le Calcul indien (algorismus), histoire des textes, édition critique, traduction et commentaire des plus anciennes versions latines remanées du XI^e siècle*. Edite par André Allard. Paris; Namur, 1991.

Al-Kindī, Ja'qūb ben Ishāq. *Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Ishāq al-Kindī*. Münster: Aschendorff, 1897. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; bd. II, Hft. 5)

Koningsveld, P. S. J. van. *The Latin-Arabic Glossary of the Leiden University Library. A Contribution to the Study of Mozarabic Manuscripts and Literature*. Leiden: New Rhine, 1977 (Asfar, d. 1)

Labarta, Ana and Carmen Barceló. *Números y cifras en los documentos arábigo-hispanos*. Córdoba: Area de Estudios Árabes e Islámicos, Catedra de Lengua y Literatura Árabes, Universidad de Córdoba, 1988.

Lemay, Richard Joseph. *Abū Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*. Beirut: American University of Beirut, 1962. (American University of Beirut, Publication of the Faculty of Arts and Sciences, Oriental Series; no. 38)

———, «Arabic Numerals.» in: Joseph Reese Strayer (ed.), *Dictionary of the Middle Ages*. New York: Scribner, 1982-1989. 13 vols.

Lévi-Provençal, Evariste. Revision of: Reinhart Pieter Anne Dozy *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides (711-1110)* 2^{ème} éd. Leyde: E. J. Brill, 1932. 3 vols.

Lindberg, David C. «The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West.» in: David C. Lindberg (ed.), *Science in the Middle Ages*. Chicago. IL: University of Chicago Press, 1978.

- Marenbon, John. *Later Medieval Philosophy (1150-1350): An Introduction*. London, New York: Routledge and Kegan Paul, 1987.
- Menocal, María Rosa. *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987.
- Millás y Vallicrosa, José María. *Assaig d'història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*. Barcelona: Institució Patxot, 1931-. ([Barcelona], *Estudis universitaris catalans*, sèrie monogràfica, I)
- . *Estudios sobre Azarquiel*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel Asín», Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1943-1950.
- . *Estudios sobre historia de la ciencia española*. Barcelona, 1949.
- Murray, Alexander. *Reason and Society in the Middle Ages*. Oxford, Clarendon Press, New York: Oxford University Press, 1978.
- Pasca, M. (ed.). *La Scuola medica Salernitana*. Naples, 1988.
- Pingree, David. «The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe.» in: Biancamaria Scarcia Amoretti (ed.). *La Diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo Europeo*. Rome: Accademia nazionale dei Lincei, 1987. (Accademia nazionale dei Lincei, Fondazione Leone Caetani (Series))
- Pseudo-Apollonios von Tyana. *Buch über des Geheimnis der Schöpfung und die Darstellung der Natur*. Edited by Ursula Weisser. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1980. (Ars medica. III. Abteilung, Arabische Medizin; Bd. 2)
- Riet, Simone van (ed.). *Liber Quartus Naturalium: De actionibus et passionibus qualitatum primarum*. Introduction doctrinale par G. Verbeke. Louvain-la-Neuve: E. Peeters; Leiden: E. J. Brill, 1989. (Avicenna, 980-1037. Works Latin. 1968; v 7)
- Riquer, Martín de. *Història de la literatura Catalana*. Barcelona: Edicions Ariel, [1964-].
- Sabra, A. I. «The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy: Averroes and al-Bitrûjî.» in: Everett Mendelsohn (ed.). *Transformation and Tradition in the Sciences: Essays in Honor of I. Bernard Cohen*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1984.
- Sánchez Pérez, José Augusto. *Biografías de Matemáticas Árabes que florecieron en España*. Madrid: Impr. de R. Maestre, 1921.
- Stern, Samue, Miklos. *Hispano-Arabic Strophic Poetry*. Selected and edited by Leonard Patrick Harvey. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Suter, Heinrich. *Die Astronomischen Tafeln des Muhammed Ibn Mūsā al-Khwārizmī in der Bearbeitung des Maslama Ibn Ahmed al-Madjrīf und der latein. Übersetzung des Athelhard von Bath auf grun der vorarbeiten von A. Björnho und R. Besthorn in Kopenhagen* hrsg und Kommentiert von H. Suter. Kobenhavn: A. F. Host and Son, 1914.

———. *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und Ihre Werke*. Leipzig: B. G. Teubner, 1900. (Abhandlungen zur Geschichte der Mathematischen Wissenschaften mit Einschluss ihrer Awendungen; 10 hft.)

Thierry of Chartres. *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*. Edited by Karin Margareta Fredborg. Toronto, Ont, Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. (Studies and Texts; 84)

Thorndike, Lynn. *History of Magic and Experimental Science*. New York: Macmillan, 1923-1958. 8 vols.

———. *Michael Scot*. [London]: Nelson, [1965].

——— and Pearl Kibre (eds.). *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*. Revised and augmented ed. London: Mediaeval Academy of America, 1963. (Mediaeval Academy of America, Publication no. 29)

Vernet Gines, Juan. *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel, 1978. (Ariel historia; 14)

Wright, Roger. *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France*. Liverpool: F. Cairns, 1982.

Periodicals

Alonso Alonso, M. «Bibliotecas medievales de los Arzobispos de Toledo.» *Razón y Fé*: vol. 41, 1941.

Alvernny, Marie - Thérèse d'. «Deux traductions latines du Coran au Moyen Age.» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* vol. 16, 1947.

——— et G. Vajda. «Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart.» *Al-Andalus*: vol. 16, 1951 and vol. 17, 1952.

Burnett, Charles. «Arabic Divination and Celtic Lore: Some Aspects of the Theory and Practice of Scapulmancy in Western Europe.» *Cambridge Medieval Celtic Studies*: vol. 6, 1983.

«Arabic into Latin in Twelfth-Century Spain: The Works of Hermann of Carinthia.» *Mittelateinisches Jahrbuch* vol. 13, 1978.

———. «The Eadwine Psalter and the Western Tradition of the Onomancy in Pseudo-Aristotle's *Secret of Secrets*.» *Archives d'histoire doctrinale et*

littéraire du Moyen Âge: vol. 55, 1988.

— «A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-twelfth Century» *Journal of the Royal Asiatic Society* 1977.

— «Hermann of Carinthia and the *Kitāb al-Istamāṣī*: Further Evidence for the Transmission of Hermetic Magic.» *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*: vol. 44, 1981.

— «A Note on Two Astrological Fortune-Telling Tables.» *Revue d'histoire des textes*: vol. 18, 1988.

— «Teoria e pratica musicali arabe in Sicilia e nell'Italia meridionale in età normanna e sveva.» *Nuove Effemeridi* (Palermo): vol. 11, 1990.

Callus, D. A. «Introduction of Aristotelian Learning to Oxford» *Proceedings of the British Academy*: vol. 29, 1943.

Destombes, Marcel. «Un astrolabe carolingien et l'origine de nos chiffres arabes.» *Archives internationales d'histoire des sciences*: vols. 58-59, 1962.

Gauthier, R. «Notes sur les débuts (1215-1240) du premier Averroïsme.» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*: vol. 66, 1982.

Gautier Dalché, P. «*Epistola fratrum sincereorum in cosmographia*: Une traduction latine inédite de la quatrième risāla des *Ikhwān al-Ṣafā*.» *Revue d'histoire des textes*: vol. 18, 1988.

Hogendijk, J. P. «Discovery of an 11th - Century Geometrical Compilation: The *Ishtikmāl* of Yūsuf al-Mu'taman Ibn Hūd, King of Saragossa.» *Historia Mathematica*: vol. 13, 1986.

Jeuneau, E. «Note sur l'école de Chartres.» *Studi Medievali*. 3rd series, vol. 5, 1964.

Klein-Franke, F. «The Geomancy of Aḥmad b. 'Alī Zūbul: A Study of the Arabic Corpus Hermeticum.» *Ambix*: vol. 20, 1973.

Kunztzsch, Paul. «Eine bilingue arabisch-latemische Lostafel» *Revue d'histoire des textes*: vol. 6, 1976.

Morley, Daniel von «*Philosophia*.» Edited by G. Maurach. *Mittelateinisches Jahrbuch*: vol. 14, 1979.

Rosemann, P. W. «Averroes. A Catalogue of Editions and Scholarly Writings from 1821 Onwards.» *Bulletin de philosophie médiévale*: vol. 30, 1988.

Sabra, A. I. «The Authorship of the *Liber de crepusculis*, and Eleventh Century Work on Atmospheric Refraction.» *Isis*: vol. 58, 1967.

Samsó, Julio. «The Early Development of Astrology in al-Andalus.» *Journal for the History of Arabic Science*: vol. 3, no. 2, Fall 1979.

- Thomann, J. «The Name Picatrix: Transcription or Translation?» *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*: vol. 53, 1990.
- Tummers, P. M. J. E. «Some Notes on the Geometry Chapter of Dominicus Gundissalinus.» *Archives internationales d'histoire des sciences*: vol. 34, 1984.
- Van de Vyver, A. «Les Plus anciennes traductions latines médiévales (X^e - XI^e siècles) de traités d'astronomie et d'astrologie.» *Osiris*: vol. 1, 1936.
- Veccia Vaglieri, L. and G. Celentano. «Trois épîtres d'al-Kindī.» *Istituto Orientale de Napoli. Annali* (Naples): vol. 34, 1974.
- Wickersheimer, E. «Figures médico-astrologiques des neuvième, dixième et onzième siècles.» *Janus*: vol. 19, 1914.

Conferences

- Alvernny, Marie-Thérèse d'. «Les Traductions à deux interprètes. D'Arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin.» Papier présenté à: *Traductions et traducteurs au Moyen Age. Colloque internationale du CNRS*. Edité par G. Contamine Paris: [CNRS], 1989.
- Koningsveld, P. Sj. van. «La Apologia de al-Kindī en la España del siglo XII: Huellas toledanas de un "animal disputax".» Paper presented at: *Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo: Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo, 20-26 Mayo 1985)*. Toledo: Instituto de Estudios Visigotico-Mozárabes, 1987- [1990]. (Serie Historica, 4-5)

إسهامات حضارية للعالم الإسلامي في أوروبا عبر الأندلس^(*)

مارغريتا لوبيز فوميز

عل الرغم من أن العالم النصراني عدّ الإسلام في البدء تعبيراً لمذهب من المذهب الهرطقية للنصرانية، إلا أن التحقق من سرعة التوسع الإسلامي وحجمه، وإدراك لخطر السياسي والديني الذي قد يمتد منه هذا التوسع بالنسبة إلى مصالح الغرب، دفع العلاقة بين العالمين إلى التباعد شيئاً فشيئاً وإلى تبلورها في وضع جلي من لتصادم والندية.

غدت صورة الإسلام والعالم الإسلامي في نظر نصاري العرب منذ القرنين الثامن والتاسع الميلاديين صورة عدوّ نجب عماريته، فالضرورة اقتضت الحفاظ على تماسك الغرب ووحدته عبر تصورات ذهنية ذات شحنة عقائدية كبيرة، عقب سقوط الإمبراطورية الرومانية في الغرب.

وكم من وراء ذلك كله واقع آخر ينبغي أخذه في الاعتبار هو واقع استمرار وجود العلاقات التجارية والدبلوماسية مع العالم الإسلامي (في المشرق والمغرب، أي بلاد الأندلس)، تلك العلاقات التي ظلت قائمة على الرغم من العداوات، بحيث تقارب العائد المتصادف من العلاقات التجارية، ذات الأهمية الدائمة.

نعت حكم بني أمية الهاربين من دمشق نهضت في الأندلس، حيث وصل العرب والبربر سنة ٩٢هـ/٧١١م، امراطورية سياسية وحضارية حقيقية، أسسها عبد الرحمن الأول، الملقب بالداخل، أو صقر قریش.

(*) بوجر، مقال محاضرة بالمعنوان ذاته، ألفها المؤلفة في باريس، ضمن حوار حوار «إسهامات الحضارة الإسلامية في الحضارة الأوروبية» النظم من قبل المجلس الأوروبي والمؤسسة العربية للثقافة الإسلامية

أعطى الإسلام، الذي كان قد خلق توافقاً واندماجاً بين حضارتين متصادمتين باستاده على فكره الكوني وصفة التسامح لمفهومه الديني، وبعتماده على قدرته الهائلة في التمثيل والإبداع وميله المتميز إلى التجريب والاختبار، ثماراً عظيمة في بلاد الأندلس التي شهدت أهم اندماج عرقي وحضاري بين الشرق والغرب وكانت قرطبة في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، أيام خلافتي عبد الرحمن الثالث والحكم الثاني عاصمة الإسلام السياسية الأكثر سطوعاً في ذلك الوقت، والأكثر تحضراً في أوروبا، كما يشير المؤرخ المشهور رامون مندث بيدال.

و شيئاً فشيئاً تحقق، من بلاد الأندلس، تواصل حضاري بين العالمين المتصارعين، وكانت تربة شبه الجزيرة الأيبيرية مثلاً لذلك التواصل الذي شمل قارة أوروبا برمتها.

كانت طرق التواصل سهلة وتمثلت في ما يلي:

- تبادل النصوص الشفوية للقصص العربية والشعر العربي، التي روجها الرواة الجولون بين أهلي الغرب دون أن يدرك هؤلاء أصلها ومصدرها.

- المسافرون الأوروبيون الذين تواصلوا على بلاد الأندلس بحثاً عن المعرفة والثقافة العربية الإسلامية.

- العلاقات التجارية المتواصلة والتقارب السياسي بواسطة السفارات الدبلوماسية.

- اللاجئون السياسيون مثل المستعربين الذين رغم تعايشهم مع المسلمين هربوا من لتسامح لعنرة من الزمن، هاجروا إلى شمال شبه الجزيرة في فترات التمهيب والتزمت الديني، للعيش مع إخوانهم النصارى هناك.

- طرائف المدونات في أديرة شبه الجزيرة، ولا سيما دير سانتا ماريا دي ريول، الذي اقتس بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد أعداداً كبيرة من المؤلفات العلمية العربية، لترجمتها من قبل رهبان الدير الذين انحدر العديد منهم من أصل مستعرب.

- مدارس الترجمة التي أنشأها الملوك والأساقفة في طليطلة عقب سقوطها بأيدي النصارى سنة ١٠٨٥م/١٤٧٨م، مثل الأسقف روبرتو خيمينث دي رادا وملك قشتالة وليون، ألفونسو العاشر الملقب بالحكيم. وكان الهدف من إنشاء مدارس الترجمة تلك هو التعرف بشكل عميق على مضامين الحكمة العربية المتراكمة في حرائن لكتب الكبيرة للحكام المسلمين السابقين.

وقد شكلت أعمال الترجمة قناة غير مباشرة، ولكنها ملموسة جداً، لنقل الثقافة

لإسلامية من بلاد الأندلس إلى أوروبا. وأدت مدارس الترجمة تلك إلى اجتذاب مجموعة من رجال الفكر ذوي الأصول الأوروبية المختلفة والمنتمين إلى الأديان النوحيدية لثلاثة (الإسلام والمصرانية واليهودية)، إلى شبه الجزيرة، بم اصطرتهم بالضرورة إلى التعايش جنباً إلى جنب خلال أعمال الترجمة، ليقوموا بعد ذلك بشر نتائج ترجماتهم للمخطوطات العربية في بلدانهم الأصلية. إن أسماء عدة مترجمين أمثال جيرار دي كريمونا وروبرت دي شستر وأدالار دي باث ومايكل سكوت مستظل مرتبطة عبر التاريخ بنشر المعرفة غير المباشر لمختلف العلوم العربية الإسلامية

وتركز سبب الترجمة بشكل أولي في موضوعات العلوم والرياضيات، فالعرب مدين للحضارة الإسلامية بمعرفة الأعداد، وضمنها الصفر، وكانت من أصل هندي، فقدتها مسلم من أصل فارسي هو الخوارزمي. وقد طوّر المسلمون علم الهندسة ودرسوا مواقع الأجرام السماوية وحركاتها، وتوصلوا إلى عدد كبير من الاكتشافات العممية والطبية مثل اكتشاف الدورة الدموية الصغرى على يد الطبيب العربي ابن النفيس في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي.

مثل اشتغال المسلمين اللامع بشئ العلوم (التي كانوا يطلقون عليها اسم «العلوم العقلية») سنجابة لمفهوم الإسلام للإنسان باعتباره كائناً موهوباً بنعمة الذكاء، قادراً على التفكير، لا ينتمي إلى أمة واحدة بل إلى الحضارات جماء؛ كائناً يحتاج إلى ممارسة العلوم والتفكير الدقيق، مما يساعد على تطوير العقل وبعث النظم والتنسيق في أفكاره.

كذلك انتقل الفكر الفلسفي والصوفي المسلم إلى حضارة الغرب الأوروبية عبر ترجمة مؤلفات لصوفي المرابي والفيلسوف القرطبي ابن رشد وسواهما من العلاسفة المسلمين. وقد دشنت أعمال ابن رشد تيار الموانة في جدلية الإيمان والعقل، مؤسسة بذلك ضرباً من صروب الفكر الوسيط.

لقد اشتهر مسلمو الأندلس براعتهم في هندسة المياه التي أخذوها عن الرومان وطوروها وتوسعوا فيها. فأقاموا النواعير، وبنوا السدود، وشفوا القنوات والسواقي، ومدّوا على طول شبه الجزيرة وعرضها شبكة من نظم الري أدت إلى تغيير المعالم المزرعية لإسبانيا بصورة عميقة، بعد أن كانت تلك للعالم محصورة في الغلات المتوسطية الثلاث: الزيتون والقمح والكرم. واستطاع العرب، عبر استصلاح مناطق زراعية جديدة قادرة على إنماء غلات أخرى، وإدخال نباتات جديدة إلى شبه الجزيرة، أنقلموها فيها بعد جلبها من المشرق، مثل نجيل التمور وأشجار الحمصيات، تغيير المظر عمراني لشبه الجزيرة.

واشتغل المسلمون في إنتاج الحرير والورق وقد اكتسبوهما من الصينيين وكان المنتجان الأخيران عنصرين ثورويين حقيقيين في ازدهار الاقتصاد الصناعي

للمسوجات والكتب التي بلغ انتاجها مستويات عالية من الرقي، إلى درجة أن بعض تلك الأنسجة الحريرية المرشاة والمخطوطات الممعة بالصور الملونة ما تزال تحفظ حتى الآن في متاحفها كما تحفظ الجواهر والأحجار الكريمة.

ويمكس ذلك التطور المبكر لمختلف التقنيات في العالم الإسلامي النظري الإسلامية المعروفة في أنه يجب على الإنسان أن يعرف كيف يستثمر ما ينع من حوص الأشياء التي يوفرها للوجود له، وأن يستغلها دوماً في ما ينع مجتمعه.

وهي مبداء الفن أيضاً انعكس التصور الكوني الشمولي للإسلام؛ ذلك التصور اسانع عن تلك لقدرة على الجمع الكلي والبناء، في آن واحد. فقد عرف المسلمون كيف يتمثلون التطورات التقنية للحضارات التي دانت لهم سبباً كالحضارة الرومانية - البيزنطية والحضارة الفارسية، كما عرفوا في الوقت ذاته كيف يطبقونها بطابع عبقريتهم الخاصة في الابتكار والخلق، فبروا أساندهم في حالات كثيرة. وانتفعت أوروبا من ذلك كله انتفاعاً عظيماً.

يوفر لنا المسجد الجامع الشهير في قرطبة مثلاً على قدرة الإسلام الفذة هي التأليف واتصميم، ففي المسجد المذكور يتم الجمع بين الأعمدة ونظم الأقوس الرومانية، ويجري التأليف بين تيجان الأعمدة الكورنثية والفوطية العربية وبين المصنفاء البيزنطية. بيد أن العناصر المسلمين عرفوا كيف يؤلفون بين كل تلك لعناصر في تنظيم تام، وأعطوا حلولاً بارعة لمشكلة تحرر الفضاء بواسطة المقوسات المزدوجة التي تكمل غابة الأعمدة السديمة، إلى جانب القباب الجميلة ذات الرموز الكونية، الأمر الذي جعل المسجد الجامع في قرطبة عملاً فنياً لا ترقى إلى مصافه سوى أعمال فية معدودة.

وتشغل براعة العناصر المسلمين وقدرتهم على الابتكار الخلاق في المسون للصناعية، وهي طليطلة أدخلوا تقنية الترصيع (damasquinado) أي رصع المعدن بحبيوط الذهب والفضة، وهي تقنية حرفية ما تزال قائمة حتى اليوم في المدينة المذكورة. وقد أنتج الصناع المسلمون في مشاغل قرطبة صناديق عاجية بديعة وأواني من الزجاج الشفاف وغير الشفاف، كما اشتهرت مدينة غرناطة بمشوحات الترصيع (taracea) بالعاج أو بقطع الأخشاب المنبسة، وحتى أيامنا هذه ما زال حرفيو غرناطة يصنعون صناديق مرصعة تتر النظر. لقد ترك الصناع المسلمون ميراثاً من التقاليد في صناعة الخرف، ولا سيما في غرناطة ومالقة، واشتهرت هذه المدن الأخيرة بإنتاج «الخرف الذهبي» الصقيل أيام الحكم الإسلامي.

وقد تم أيضاً، بطبيعة الحال، انتقال وتبادل حضاري في ميدان الفن عن طريق المحاكاة، فسحت في طرز ملابس المراسيم لبعض الملوك المصاري كتابات بالخط

الكوفي (أدعية أو آيات قرآنية)، فلنأخذ بأن تلك الكتابات ليست إلا مقوشة للبرينة حالية من المعنى.

لقد تخطت هذه المؤثرات حدود النقل الأكاديمي والعلمي؛ إذ شكّلت بدورها عوامل بالغة الأهمية على صعيد التأثير الاجتماعي، نجمت عموماً عن الاتصالات الحضارية المتبادلة في إطار نظام من التعايش بين الشعوب والثقافات، كما حصل دون شك على أرض الأندلس.

وختاماً، لا بد لنا من القول، بأن عوامل التفاعل الحضاري المتبادل تلك لا يمكن قياسها أحياناً وفق معايير الإحصاء الباردة، مثلما ينحو السعصع مؤخراً، كما يتعذر حتى الاستدلال عليها حال حصولها في زمنها، لأن التأثير الحضاري المتبادل ليس تأثيراً كمياً في غالب الأحوال، بل يعتمد على طبيعة التفاعل لمن يتمثل ويستوعب، وعلى تقارب الطرفين، المؤثر والمتأثر، الأمر الذي لا يسع تفويجه إلا عن بُعد، وهرب مضي وقت من الزمن.

نبذة عن المشاركين(*)

كلود عَدَّاس (Claude Addas)

حصلت على شهادة الدكتوراه من جامعة باريس الأولى عام ١٩٨٧ عن أطروحة بعنوان «ابن عربي أو البحث عن الكبريت الأحمر» (*Ibn 'Arabi ou la Quête du Soufre Rouge*). وبعد عملها هذا الذي طبع عام ١٩٨٩ مسيرة مهمة لابن عربي، وقد امتدح كثيراً لمجلته لمكر ابن عربي ومذهبه من ناحية والمكانة التي يحتلها فكره ومذهبه في الإطار الديني والثقافي الأوسع لعصره، من ناحية أخرى.

جمال الدين علوي

عمل قبل وفاته المبكرة عام ١٩٩٢، أستاذاً لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ورئيساً لقسم الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس في جامعة محمد بن عبد الله في فاس. وقد نشر مقالات في للنطق والعلم الطبيعي لابن رشد (١٩٨٣)؛ ومؤلفات ابن باجة (١٩٨٣)؛ والأطروحات للفلسفة لابن باجة (١٩٨٣)؛ وملخص دي كايكو لابن رشد (١٩٨٤)، ومنتخبات ابن رشد من العلم الطبيعي لأرسطو (١٩٨٣ - ١٩٨٤)؛ ونظرية البرهان وأهميتها في خطاب ابن رشد الفلسفي (١٩٨٦)؛ و«الفرابي وتشكيل الخطاب الفلسفي» لابن رشد، مجلة كلية الآداب، فاس، العدد الثامن (١٩٨٦)؛ و«إشكالية العلاقة بين العبريقا والميتافيزيقا»، مجلة كلية الآداب، فاس، العدد الثالث (١٩٨٨).

عزيز العظمة

أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة إكستر، وهو متخصص في التاريخ الثقافي والمفكري العربي والإسلامي في العصرين الوسيط والحديث. نشر كتابين عن ابن خلدون: «ابن خلدون في الدراسات المعاصرة» (*Ibn Khaldūn in Modern*

(*) ترجم هذه النسخة فكري صالح، وراجعتها سوز حشيشو كمال.

Scholarship, (١٩٨١) (وقد نشر هذا الكتاب بالعربية بعنوان ابن خلدون وتاريخه (١٩٨١) وابن خلدون: مقالة في إعادة التأويل *(Ibn Khaldûn. An Essay in Reinterpretation)* (١٩٨٢) وكلاهما بالانكليزية، إضافة إلى عدد من الأعمال التي تتناول موضوعات عامة الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية (١٩٨٣) والتراث بين السلطان والتاريخ (١٩٨٧) وكلاهما بالعربية، والفكر العربي والمجتمعات الإسلامية (١٩٨٦) *(Arabic Thought and Islamic Societies)* بالانكليزية، والعلمانية من منظور مختلف (١٩٩٢) وهو صادر بالعربية عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

روجر بواز (Roger Boase)

عمل محاضراً أول في جامعة فاس في المغرب، وهو الآن أستاذ بحث فكري مشارك في كلية وستفيلد (Westfield College) في جامعة لندن حيث يحاضر في موضوع الشعر العماني العربي في القصور الأندلسية. متخصص في دراسات الأسباب ومؤرخ ثقافي ومهتم بخاصة بأثر العالم العربي في أوروبا. تتضمن قائمة منشوراته مصادر الحب الرقيق (الحب المنري) ومعناه *(The Origin and Meaning of Courtly Love)* (١٩٧٧)، وهودة التروبادور: دراسة في التغير الاجتماعي والنشيط بالتقاليد في إسبانيا العصر الوسيط *(The Troubadour Revival: A Study of Social Change and Traditionalism in Late Medieval Spain)* (١٩٧٩). وقد ترجم هذا الكتاب في ما بعد إلى الإسبانية، إضافة إلى العديد من الدراسات عن موضوعات إسبانية وإسلامية أخرى. وهو مشغول يبحث عن الإنسان أنسيلم تورميديا الذي تحول إلى الإسلام.

لوسي بولنز (Lucie Bolens)

أستاذة تاريخ العصر الوسيط في جامعة جيف نشرت أبحاثها على نطاق واسع في موضوع الزراعة والأبحاث المتعلقة بها في العصر الوسيط بتركيز خاص على الزراعة في الأندلس وتاريخ التغذية. وهي مؤلفة كتاب المناهج الثقافية للعصر الوسيط مشتقة من الأبحاث الزراعية في الأندلس: التقاليد والتقنيات (١٩٧٤) *(Les methodes culturelles au Moyen-Age d'après les traités d'agronomie Andalous traditions et techniques)* (وقد ظهرت طبعة أخرى موسعة من الكتاب بعنوان علماء الزراعة الأندلسيون في العصر الوسيط *(Agronomes andalous du Moyen Age)* (١٩٨١)، والإكسير والروائح، المخطوطات غير المنشورة المتعلقة بالطبخ السويسري - الروماني (١٩٨٤) *(Elixirs et merveilles, un manuscrit inédit de cuisine suisse romande,* *cuisine suisse romande)* والطبخ الأندلسي: فن الطعام من القرن الحادي عشر إلى

القرن الثالث عشر (11^e - 13^e siècle) (1990) *La Cuisine andalouse, un art de vivre*, من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر (1991) *L'Andalousie du quotidien au sacré*, 11^e - 13^e siècle، والتاريخ حول المرأة (1991) *La Bible et l'histoire: au féminin*، والعديد من الدراسات والمساهمات في عدد من المؤلفات البحثية.

تشارلز بيرنيت (Charles Burnett)

يعمل محاضراً في تاريخ التأثير الإسلامي في أوروبا العصور الوسطى وفي بدايات العصر الحديث، وذلك في معهد واربورغ في جامعة لندن. من مؤلفاته هومان الكارثي، دي إيسنتيس: طبعة نقدية مع ترجمة وتعليقات (1982) *Hermann of Carinthia, De Essentis. A Critical Edition With Translation and Commentary* والعالم السماوي والدمستور الأرضي: أطروحة حول الكون والروح (Pseudo-Bede: *De Mundi Celestis Terrestrisque Constitutione. A Treatise on the Universe and the Soul*، وقد طبعت وترجمت في عمل جامعي مشترك للمشاركين في حلقة دراسية أقامها معهد واربورغ في لندن، 1985، وأدلاز أف باث: عالم انكليزي ومستعرب من بدايات القرن الثاني عشر (1987) *Adelard of Bath: An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*، والعديد من الأبحاث المتعلقة بالثقافة الإسلامية في أوروبا.

جوهان كريستوف بيرغل (Johann Christoph Bürgel)

عضو مساعداً للأستاذ أ. ديتريش (A. Dietrich) في معهد الدراسات العربية في جامعة غوتنغن من عام 1960 إلى عام 1970، وقد اختير عام 1970 ليصبح أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية في جامعة بيرن حيث يضطلع الآن برئاسة القسم. وتشمل دراساته الأدبية العربي والفارسي، وتاريخ الثقافة الإسلامية. نشر حتى الآن حوالي اثني عشر كتاباً وأكثر من سبعين بحثاً. من أهم ما نشره خلال السنوات الأخيرة ريشة السيمرغ: «السحر للباح» في الفنون في إسلام العصر الوسيط، (1988) *The Feather of Simurgh: The «Licit Magic» of the Arts in Medieval Islam* نظم بيرغل ثلاثة مؤتمرات دولية (في الأعوام 1980 و1983 و1986) حول الأدب المعاصر في العالم الإسلامي، وقد حاضر في مناسبات عديدة في الولايات المتحدة وعدد من البلدان الأوروبية وبلدان الشرق. حصل عام 1983 على جائزة فريدريش ريكتر لبلدة شفاينفورت تقديراً لترجماته للشعر العربي والفارسي والأوردي إلى الألمانية.

بيير كاكيا (Pierre Cachia)

درس في الجامعة الأمريكية في القاهرة وجامعة إدنبرة، وهو منذ عام ١٩٧٥ أستاذ اللغة والأدب العربيين في جامعة كولومبيا. وتتضمن القائمة الرئيسية لكتبه طه حسين: مكانته في النهضة الأدبية المصرية (١٩٥٦) (*Taha Husayn: His Place in the Egyptian Literary Renaissance*، طبعة نقدية لـ كتاب للبرهان ليونيكوس الاسكندري (١٩٦٠ - ١٩٦٢) (*Kitāb al-burhān of Eutychius of Alexandria*) وتاريخ إسبانيا الإسلامية (بالاشتراك مع مونتغمري وات) (١٩٦٥) (*History of Islamic Spain*)، الإسلام: تأثير في الماضي وتحد في الحاضر كمحرر بالاشتراك مع ألفريد ت. ويلش (Alfred T. Welch) (١٩٧٩) (*Islam, Past Influence and Present Challenge*) والأغاني الشعبية السردية في عصر المعاصرة (١٩٨٩) (*Popular Narrative Ballads of Modern Egypt*)؛ ومختارة في الأدب العربي المعاصر (١٩٩٠) (*An Overview of Modern Arabic Literature*)، وساهم أيضاً في قاموس الآداب الشرقية، وللوسوعة البريطانية، ودائرة المعارف الإسلامية وموسوعة أميركانا، كما نشر أبحاثاً ودراسات في عدد من المجلات العلمية. وهو أحد المؤسسين لمجلة الأدب العربي (*Journal of Arabic Literature*)، ومحرر مشارك فيها وللتراجم والدراسات الأدبية وسلسلة الكتب الصادرة عنها.

بيدرو شلميطا (Pedro Chalmeta)

عمل عضواً في المركز الوطني الإسباني للبحث العلمي، ومديراً لمخلفة البحث التاريخية، راحة الحقوق والاقتصاد (*Dercho y Economía*) في المعهد العربي لإسباني، وأستاذاً في جامعة كومبلتنسي (*Universidad Complutense*) في مدريد، وأستاذاً زائراً في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس وفي بيت العلوم الإنسانية (*Maison des Sciences de l'Homme*) في باريس وهي الكوليج دي فرائس (باريس)، وهو في الوقت الحاضر أستاذ في جامعة سرقسطه، وهو عضو في أكاديمية تاريخ العراق. وللاستاذ شلميطا الكتب التالية: كتاب الحكم الصالح للسوق لابن السقطي (١٩٦٩) (*El Libro del buen gobierno del zoco de al-Saqqi*) وسيد السوق في إسبانيا: المعصور الوسطى والحديثة، مساهمة في دراسة تاريخ السوق (١٩٧٣) (*El «Señor del zoco» en España: edades media y moderna*) (*Contribución al estudio de la historia del mercado*) والتمتازات من الأرض في الأندلس إلى وصول المرابطين (١٩٧٣) (*Concesiones territoriales en al-Andalus hasta la llegada de los almorávides*)، وتشكل الأندلس في الأهمام الثمانين الأوائل (١٩٩١) (*La formación de al-Andalus: los primeros 80 años*)، وبالاشتراك مع ف. كوريانتي (F. Corriente) المتقبن (الجزء الخامس) لابن حبان (١٩٧٩)

(*Al-Muqtabas (V) de Ibn Ḥayyān*)، وكتاب الوثائق والسجلات لابن المطار (١٩٨٣)، (*Kitāb al-Waḥdā'iq wa'l-sijillāt li Ibn al-'Aṭṭār*) . وقد كتب أيضاً العديد من الدراسات بالإسبانية والفرنسية حول جوانب متباينة من إسبانيا الإسلامية.

أوليفيا ريمي كونستبل (Olivia Remie Constable)

درست في جامعتي ييل وبرنستون، وحصلت على شهادة الدكتوراه من برنستون عام ١٩٨٩، وقد حصلت على العديد من الزمالات الدراسية في الولايات المتحدة، وهي الآن تشغل منصب أستاذ مساعد في قسم التاريخ في جامعة كولومبيا. لديها اهتمام خاص بموضوع التجارة في إسبانيا الإسلامية، وقد أنجرت العديد من الدراسات والأوراق البحثية في هذا الحقل.

فيدريكو كوريانتي (Federico Corriente)

هو أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعة مدريد. وقد درس سابقاً في معاهد للدراسات العليا في القاهرة وتطوان والرباط وفيلادلفيا وسرقسطة، كما قام بالعديد من الأبحاث في حقول الدراسات العربية والسياسية، بما في ذلك دراسة لأدب الجاهلي والأدب العربي الحديث والأدب الأندلسي، واللسانيات السامية والدراسات اللغوية، ودراسة اللهجات العربية الأندلسية والمغربية التي أصبحت خلال السنوات الأخيرة على رأس قائمة اهتماماته. كتب كوريانتي أكثر من عشرين كتاباً وأربعين دراسة بما في ذلك ترميمات عن العربية والإثيوبية إلى اللغة الإسبانية (مثل معلقات وديوان ابن قزمان وأهل الكهف لتوفيق الحكيم *The Book of Henoc and the Book of Jubilees*، وتحقيقات لنصوص عربية (مثل المقتبس لابن حبان، الجزء الخامس، *Legal Formularies* لابن العطار، وديواني ابن قزمان والششتري، إضافة إلى كتب في قواعد اللغة العربية وقواميس أعدت لاستخدام الطلبة، وأبحاث مجمعة في العربية الأندلسية.

ميجيل كروز هيرنانديس (Miguel Cruz Hernández)

هو أستاذ الفكر الإسلامي في جامعة أوتونوما (Universidad Autónoma) في مدريد. نشر الكثير في حقل الفلسفة الإسلامية الإسبانية إضافة إلى حقول أخرى من البحث. تتضمن قائمة مؤلفاته أعمالاً عامة أساسية مثل الفلسفة الإسبانية - الإسلامية (١٩٥٧) (*Filosofía hispano-musulmana*) في جزأين والفلسفة العربية (١٩٦٣) (*La filosofía árabe*)، كما قام بتحرير كتاب تاريخ الفكر في العالم الإسلامي (١٩٨١) (*Historia del pensamiento en el mundo islámico*) في جزأين، وتحرير كتاب تاريخ الفكر في الأندلس (١٩٨٦) (*Historia del pensamiento en al-*

(Andalus في جزأين، إضافة إلى تحقيقات وطبعات نقدية لمؤلفات فلاسفة معيّنين مثل ميتافيزيقا ابن سينا (١٩٤٩) (*La Metafísica de Avicena*) وابن سينا: عن الميتافيزيقا (مقدمة وترجمة وملاحظات) (١٩٥٠) (*Avicena. Sobre Metafísica*)، وابن عربي من مرسية (١٩٦٨) (*Ibn Arabi de Murcia*)؛ وفكر رامون لول (١٩٧٧) (*El pensamiento de Ramon Llul*) وأبو الوليد ابن رشد: حياته، وأعماله، وفكره، ونسألسيره (١٩٨٦) (*Abu-l-Walid Ibn Rusd, Averroes. vida, obra, pensamiento, influencia*)، وابن رشد: شرح «الجمهورية» لأفلاطون (مقدمة وترجمة وملاحظات) (١٩٨٧) (*Averroes. Exposición de la «República» de Platon*).

جيمس دكي (James Dickie)

عمل جيمس دكي في وظائف أكاديمية في جامعات مانشستر ولانكستر ومعهد ماستشوسيتس للتكنولوجيا - هارفرد، كما عمل مستشاراً لمهرجان العالم الإسلامي ١٩٧٤ - ١٩٧٦. تركز اهتماماته في حقول البحث التالية: إسبانيا الإسلامية والشريعة الإسلامية وعلم الطقوس الدينية. نشر عام ١٩٧٥ تحقيقاً لـ ديوان ابن شهيد الأندلسي (مع ترجمة للديوان)، كما كان نشر من قبل طبعة محققة من الديوان، لا تتضمن الترجمة، عام ١٩٦٩ في القاهرة، ونشر عدداً من الدراسات في المجلات الأكاديمية المتخصصة، وأسهم في الكتابة للموسوعة البريطانية، يعمل الآن على دراسة عن الحمراء بعنوان الحمراء: تحليل وظيفي (*Alhambra. A Functional Analysis*).

جيريلين دودز (Jerrilynn Dodds)

تشغل منصب أستاذ مساعد في قسم تاريخ الفن وعلم الآثار في جامعة كولومبيا من عام ١٩٨٠ إلى عام ١٩٨٩، وهي الآن أستاذ مشارك في قسم العمارة في معهد سيتي التابع لجامعة سيتي في نيويورك. كما أنها عملت محاضرة وأستاذ زائر في جامعة ميسسونا (١٩٧٨) وجامعة نورث كارولاينا (١٩٧٨ - ١٩٧٩ و ١٩٧٩ - ١٩٨٠)، وجامعة ديوك (١٩٨٠). متخصصة في فن وعمارة العصر الوسيط مع تركيز خاص على الفن الإسلامي والإسباني في هذا الموضوع. تتضمن قائمة مؤلفاتها فن العمارة والأيديولوجيا في إسبانيا خلال بدايات العصر الوسيط، (١٩٩٠) (*Architecture and Ideology in Early Medieval Spain*)، وقد نال الكتاب جائزة الشاه للطبوعات (ASHAHS)، ومقالات في تكريم وينثي ستودارت (تحرير، ١٩٨٦) (*Essays in Honor of Whitney Stoddart*)، والأندلس: الفنون الإسلامية في إسبانيا (محررة مشاركة مع دانييل والكر (Daniel Walker)) (١٩٩٢) (*Al-Andalus: The Islamic Arts of Spain*)، إضافة إلى العديد من الدراسات عن الفن والعمارة الأندلسيين.

ميكيل دي إيبالزا (Mikel de Epalza)

دّرس ميكيل دي إيبالزا في جامعات برشلونة وليون وثونس والخزائر ووهراين ومدريد، وهو في الوقت الحاضر أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعة أليكانت (Alicante) في إسبانيا. نشر كثيراً في حقل العلاقات الإسلامية - المسيحية وتاريخ الأندلس والعلاقات بين إسبانيا والعالم العربي والحياة المدنية في الإسلام. تنصم قائمة منشوراته: للتحفة - سيرة حياة عبد الله الترحمان (الراهب أنسيلمو تورميديا) والجهد الإسلامي ضد المسيحية (١٩٧١) (*La Tuhfa. Autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo, de Abdalla at-Taryumân (Fray Anselmo Turmeda)*) والمسيح الرهينة. اليهود والمسيحيون والمسلمون في إسبانيا (١٩٨٧) (*Jésus otage. Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne*)، والرابطة الإسلامية: تاريخ المؤسسة، وهو تحت الطبع (*La rábta islámica. Historia institucional*).

أنطونيو فرنانديز پويرتاس (Antonio Fernández-Puertas)

يحتل أنطونيو فرنانديز پويرتاس كرسي الفن الإسلامي الوحيد في جامعة غرندلة، وذلك منذ عام ١٩٨٠. عمل حتى عام ١٩٧٥ باحثاً متخصصاً في المجلس الأعلى للبحوث العلمية (Consejo Superior de Investigaciones Científicas)، وأصبح عام ١٩٧٤ القائم على المتحف الوطني للفن الإسلامي - الإسباني في الحمراء ومديره المساعد، ثم أصبح مدير المتحف من عام ١٩٧٨ إلى عام ١٩٨٧. انتخب عضواً في بعثة الأثار الإسبانية إلى الشرق الأدنى الإسلامي، وعضواً في المجلس المسؤول عن الحمراء، وعضواً في مجلس متاحف الدولة، وعضواً في لجنة المقتنيات العبية ومراقبة تصديرها إلى الخارج. وهو زميل في الجمعية الآسيوية الملكية. نشر أكثر من ستين عملاً في الدوريات المتخصصة حول الفن الإسلامي والعمارة ودراسة النقوش والخط وعلم التّميّات (Numismatics) والتّريين والتصميم الهندسي والسبب الهندسية في الحضارة الإسلامية. كتب العمل الأساسي الوحيد عن الخط الكوفي في قصري فمارش (Comares) والرياض (الأسود) في الحمراء، ودراسة أخرى متخصصة من وجهة نظر فمارش.

ماريا إيزابيل فييرو (María Isabel Fierro)

عملت معيدة في قسم اللغة العربية في جامعة كومبلتسي (Universidad Complutense) في مدريد من عام ١٩٨٣ إلى عام ١٩٨٧، وهي منذ عام ١٩٨٧ باحثة في قسم اللغة العربية في معهد فقه اللغة التاريخي في المجلس الأعلى للبحوث

العلمية في مدريد (Consejo Superior de Investigaciones Científicas). ميادين تخصصها الرئيسية هي الفقه المالكي، والأطروحات الداعية إلى عدم التجديد الديني، والحديث في بدايات الدعوة الإسلامية، والهرطقة في الإسلام، وتاريخ الأندلس. هي مؤلفة كتاب *الهرطقة في الأندلس خلال الفترة الأموية (١٩٨٧) (La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya)*، وقد عملت على ترجمة وتحقيق ودراسة كتاب البدع لمحمد بن وضاح القرطبي (١٩٨٨) (*Kutab al-bida'*) ونشرت العديد من الأبحاث في حقل الدراسات الدينية الأندلسية.

مادلين فليتشر (Madeleine Fletcher)

عملت في حقل التدريس في جامعة هارفرد (١٩٦٦ - ١٩٦٩)، وفي جامعة برنستون (١٩٧٢ - ١٩٧٣)، وجامعة كولومبيا (١٩٧٥ - ١٩٨٠)، وهي الآن تدرس الأدب والحضارة الإسبانية، إضافة إلى موارد دراسية مقررة في الفقه الإسلامي، في جامعات تفتس (Tufts) ومدفورد وماساتشوستس. تعمل الآن على دراسة عن تاريخ عائلة الموحدين في إسبانيا وشمال إفريقيا، متصدر هذه الدراسة عن مطبعة جامعة ساوث كارولينا تحت عنوان *الإسلام في المغرب: نهضة القرن الثاني عشر (Western Islam. The Twelfth-Century Renaissance)*.

إكسبيراثيون غارثيا سانثيز (Expiración García Sánchez)

عملت في التدريس الجامعي في قسم التاريخ الإسلامي في جامعة غرناطة من عام ١٩٧٩ إلى عام ١٩٨٥، وهي منذ ذلك التاريخ تعمل باحثة في قسم اللغة العربية في المجلس الأعلى للبحوث العلمية في مدريد (Consejo Superior de Investigaciones Científicas)، وقد أصبحت نائبة المدير منذ عام ١٩٨٩. وهي متخصصة في تاريخ العلوم في الأندلس مع اهتمام خاص بالتغذية والزراعة وحقول بحث متصلة بها مثل علم النبات وعلم الأدوية وعلم الغذائية (Dietetics). كما عملت باحثة أساسية في عدد من المشاريع مثل تلك المتعلقة بالمعرفة الزراعية وتقنياتها في إسبانيا الإسلامية، وقد ترأست فريقاً للبحث في العلوم الطبيعية في الأندلس الإسلامية.

لويس أ. ي. غيفين (Lois A. Giffen)

درست في جامعة نيويورك وفي جامعة ولاية يودتلاند، وهي الآن أستاذة مشاركة في الأدب العربي والدراسات الإسلامية في جامعة يوتاه (Utah)، وهي صاحبة كتاب *نظرية الحب للذنس عند العرب: تطور النوع (١٩٧١ و ١٩٧٢) (Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre)*.

و«شعر الحب ونظرية في الأدب العربي في العصر الوسيط» في كتاب الشعر العربي: النظرية والتطور (*Arabic Poetry: Theory and Development*) الذي حرره ح. إ. هون غرونيبيوم في عام ١٩٧٣. وقد كانت هذه الدراسات نتيجة لبحث في مجموعة المخطوطات العربية في تسعة أقطار بموجب منحة زمالة قدمتها جمعية (ACLSI SSRC) لملداد الأجنبية، إضافة إلى عدد من الأوراق التي كتبتها عن الحب الرفيع ونظرية الحب فقد نشرت في موضوعات أخرى مثل تراث علم الحيوان عند العرب والموقف الأخلاقية الإسلامية تجاه المملكة الحيوانية، والتأثيرات الأخلاقية في فقه العبادات الإسلامي، وبعض الأبحاث حول الحكايات البطولية لـ (Oghuz Turks) ومعالجات مختصرة حول بعض الباحثين العرب والفرس في العصر الوسيط... وقد بحثت في أوراقها ومحاضراتها روح الفكاهة والهجاء في التراث العربي وصولاً إلى العصر الحديث.

توماس ف. غليك (Thomas F. Glick)

هو أستاذ التاريخ والجغرافيا في جامعة بوسطن. وهو مؤرخ للعلم والتقانة (التكنولوجيا)، وقد كتب عن انتشار التقانة الإسلامية في إسبانيا المسيحية. له الري والمجتمع في بلنسية في العصر الوسيط (١٩٧٠) (*Irrigation and Society in Medieval Valencia*) وإسبانيا الإسلامية والمسيحية في بدايات العصور الوسطى (١٩٧٩) (*Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*).

أولغ غرابار (Oleg Grabar)

عمل أستاذ الفنون الجميلة في جامعة هارفرد وأستاذ كرسي الأغا خان للفن والعمارة الإسلاميين، وهو الآن أستاذ قسم الدراسات التاريخية في معهد الدراسات العالية في جامعة برينستون. له العديد من الكتب في الموضوعات التاريخية. ترجم كتابه نشوء الفن الإسلامي (١٩٧٣) (*The Formation of Islamic Art*) إلى اللغة الألمانية (١٩٧٩) وإلى الفرنسية (طبعة موسعة، ١٩٨٧)، إضافة لطبعة موسعة بالانكليزية ظهرت عام ١٩٨٧. وتشمل قائمة كتبه الأخرى: سك العملة عند الطولونيين (١٩٥٧) (*The Coinage Of the Tulunids*)؛ والفن الفارسي قبل الغزو المغولي وبعد (١٩٥٩) (*Persian Art Before and After the Mongol Conquest*)؛ والفضة الساسانية، فنون قترف في إيران في العصر القديم وبدايات العصر الوسيط، (١٩٦٧) (*Sassanian Silver, Late Antique and Early Medieval Arts of Luxury from Iran*)؛ ودراسات في الفن وعلم الآثار الإسلاميين (١٩٧٦) (*Studies in Islamic Art and Archaeology*)؛ والحجاء (١٩٧٨) (*Alhambra*)؛ والمدنية في الصحراء (١٩٧٨) (*City in the Desert*)؛ بالاشتراك مع ريناتا هولود (Renata Holod).

Holod) وجيمس كنوستاد (James Knustad) ووليام تروسدیل (William Trousdale) والصورة للتعمية والتاريخ المعاصر (1980) (*Epic Images and Contemporary History*)، ومسجد اصفهان العظيم (1990) (*The Great Mosque of Isfahan*).

بيير غيشار (Pierre Guichard)

درس في جامعات تولوز وجيف وليون، وهو في الوقت الحاضر أستاذ تاريخ العصر الوسيط في جامعة لومبير - ليون الثانية (Université Lumière-Lyon II). هو عضو سابق في بيت فيلاسكير (Casa de Velázquez) في مدريد وهو مؤلف كتاب البنى الاجتماعية الشرقية والغربية في إسبانيا للسلطة (1977) (*Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane*) ومقابلة المسلمين في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين (1990) (*L'Espagne et la sicile musulmanes aux XI^e et XII^e siècles*) وعصر الطوائف من القرن الحادي عشر إلى القرن الثاني عشر الميلاديين (1990) (*Les musulmans de Valence et la Reconquête XI^e-XII^e siècles*)، والكتاب الأخير هو النسخة المنشورة من أطروحة لنيل درجة الدكتوراة. ولقد ساهم غيشار في العديد من الأبحاث والمشاركات في عدد من المجلات البحثية والأعمال المشتركة، المعيرة.

عباس هـ. حمداني

عمل أستاذاً للتاريخ الإسلامي في جامعة كراتشي، أستاذاً للدراسات العربية في جامعة الأمريكية في القاهرة، وهو الآن أستاذ تاريخ الشرق الأوسط في جامعة سكونسن - ميلووكي حيث شغل، ولستوات عديدة ماضية، منصب رئيس لجنة الجامعة للدراسات الشرق أوسطية والإفريقية الشمالية وبرامج دراسة الأديان المقارنة وقد حصل أيضاً على زمالات بحث في معهد الدراسات الإسلامية في لندن، ومركز البحث الأمريكي في القاهرة. متخصص في الدراسات الفاطمية والتاريخ الاجتماعي والثقافي للإسلام في العصر الوسيط، وهو مؤلف كتاب الفاطميون (1962)، وقد ظهرت ترجمة الكتاب بالفارسية عام 1980، وكتب الفصل الخاص بالتاريخ والمؤرخين الفاطميين في تاريخ كمبريدج للأدب العربي (يشر قريباً) (*Cambridge History of Arabic Literature*, Vol. 2 B)، كما نشر العديد من المقالات وأسهم بأبحاث كثيرة في أمريكا الشمالية والعديد من الاقطار الأوروبية والآسيوية والإفريقية الشمالية.

ليونارد باتريك هارفي (Leonard Patrick Harvey)

ألقى محاضرات في اللغة الإسبانية في جامعات أكسفورد (١٩٥٦ - ١٩٥٨)، وساوثامبتون (١٩٥٨ - ١٩٦٠)، وكوين ماري كوليدج، لندن (١٩٦٠ - ١٩٦٣)، ثم أصبح رئيساً لقسم اللغة الإسبانية في كوين ماري كوليدج من عام ١٩٦٣ إلى عام ١٩٧٣ (حيث عين أستاذاً عام ١٩٦٧) وأستاذ كرسي سيرفانتس للغة الإسبانية في كيمر كوليدج، لندن من عام ١٩٧٣ إلى عام ١٩٨٣. أصبح أستاذاً فخرياً للإسبانية في جامعة لندن عام ١٩٨٣. هو مؤلف إسبانيا الإسلامية ١٢٥٠ - ١٥٠٠ (١٩٩٠) *Islamic Spain 1250-1500*، كما قام بتحرير وكتابة مقدمة كتاب ص. شتيرن (S. Stern) الشعر الحر الإسباني - العربي الذي ظهر بعد وفاة شتيرن (١٩٧٤) *Hispano-Arabic Strophic Poetry*. متخصص في الموريسكيين، وقد نشر العديد من الدراسات المؤثرة عن تاريخهم وثقافتهم، كما أنجز أعمالاً مهمة رائدة في دراسة النصوص لإسبانية عن الإسلام المكتوبة بالأحرف العربية.

روبرت هيلنبراند (Robert Hillenbrand)

درس في قسم الفنون الجميلة في جامعة ادنبرة منذ عام ١٩٧١، وأصبح أستاذاً هناك منذ عام ١٩٨٩. أصبح أستاذاً زائراً في برنستون (١٩٧٩)، وفي جامعة كاليفورنيا - لوس أنجلوس (UCLA) (١٩٨١) وبامبرغ (١٩٩٠). وهو مؤلف الصور الإمبراطورية في الرسم الفارسي والعمارة الإسلامية في إفريقيا الشمالية (*Imperial Images in Persian Painting and Islamic Architecture in North Africa*)، كمحرر أعمالاً مثل الكتاب الإسلامي (*The Islamic Book*) ومحاضر اجتماع مجلس المستعربين والباحثين في الإسلام الأوروبيين (*Proceedings of the Congress of European Arabists and Islamicists*)، كما أسهم، من بين العديد من المقالات، بمادة عن أهم الأنماط المعمارية الإسلامية لتأثيره المعروف الإسلامية (*Encyclopaedia of Islam*) وهو عضو في مجلس مجلة تاريخ الفن (*Art History*) (١٩٧٨ - ١٩٨٨) و *Persica*)، ومجلة المعهد الإيراني (*Bulletin of the Iranian Institute*). وهو عضو في هيئة تحرير دراسات في الفن الإسلامي (*Studies in Islamic Art*) (لوس أنجلوس) ودراسات أكسفورد في الفن الإسلامي (*Oxford Studies in Islamic Art*)، كما أنه مستشار في الفن الإسلامي لمعجم الفن لكيلان (*Dictionary of Art*)، نظم معرضاً شاملاً واستثنائياً للمنحوتات الفارسية في عام ١٩٧٧ في ادنبرة، وقام أيضاً بتنظيم مؤتمرات دولية حول الفن الإسلامي في ادنبرة في الأعوام ١٩٧٧ و ١٩٨٢ و ١٩٨٧ و ١٩٩٠. وهو الآن أمين سر المعهد البريطاني للدراسات الفارسية.

سلمى الخضراء الجيوسي

شاعرة وباحثة وناقدة ومديرة مؤسسة بروتا التي أنشأتها عام ١٩٨٠ لنشر الثقافة والأدب العربيين في العالم الناطق بالانكليزية. ولدت سلمى الخضراء الجيوسي في الضفة الشرقية من الأردن (في مدينة السلط) من أب فلسطيني وأم لبنانية، وأمست طعولتها وشبابها المبكر في عكا والقدس، ثم درست الأدبين العربي والانكليزي في الجامعة الأمريكية في بيروت وحصلت على درجة الدكتوراه في الأدب العربي من جامعة لندن. سافرت إلى بلدان العالم المختلفة، وعاشت في مدن عديدة في الوطن العربي وأوروبا وأمريكا متقلبة بين العواصم كزوجة لدبلوماسي أردني. ثم عملت أستاذة للأدب العربي في عدد من الجامعات العربية والأمريكية قبل أن تترك التعليم الجامعي لتؤسس بروتا (مشروع ترجمة الآداب العربية) بعد أن هالها مقدر التجاهل والإهمال الذي يلقاه الأدب والثقافة العربيان في العالم. نشرت شعرها وكتابتها النقدية (بالعربية والانكليزية) في عدد من المجلات والدوريات وصدرت مجموعتها الشعرية الأولى العودة من النبع للحالم عام ١٩٦٠. وترجمت في مطلع الستينيات عدداً من الكتب عن الانكليزية منها كتاب لويز بوغان إتجازات الشعر الأمريكي في نصف قرن (١٩٦٠) وكتاب رالف بارنتون باري إنسانية الإنسان (١٩٦١)، وكتاب ارشيبالد ماكليس الشعر والتجربة (١٩٦٢)، والجراين الأولين من الرواية الاسكدرية للورنس داريس جوستين ويالتازار، نشرت دار بريل (لندن) كتابها الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث في جراين عام ١٩٧٧، ولقد تُرجم الكتاب حديثاً إلى العربية. حررت سلمى الخضراء أكثر من ثلاثين عملاً من أعمال بروتا، ومن بين هذه الأعمال خمس موسوعات ضخمة للأدب العربي وهي: الشعر العربي الحديث (منشورات دار جامعة كولومبيا، نيويورك ١٩٨٧، ١٩٩٠)، وأدب الجزيرة العربية (الذي نشرته كينغز هول عام ١٩٨٨ ثم جامعة تكساس ١٩٩٠ و١٩٩٤)، والأدب الفلسطيني الحديث (منشورات جامعة كولومبيا، نيويورك ١٩٩٢، ١٩٩٣، ١٩٩٤) والمسرح العربي الحديث (بالاشتراك مع روجر آلان، دار جامعة انديانا ١٩٩٥)، والقصة العربية الحديثة (وهو تحت الطبع). وإلى جانب الموسوعات الأدبية فقد حررت كتب تراث إسبانيا المسلمة وهو مجموعة كبيرة من ثمان وأربعين دراسة متخصصة عن جميع مساحي الحضارة الإسلامية في الأندلس كتب لها فيه اثنان وأربعون أستاذاً متخصصاً من أمريكا وأوروبا والوطن العربي، وقد صدر بالانكليزية عن دار بريل في هولندا عام ١٩٩٢، وهي الدكري الخمسمائة لنهاية الحكم الإسلامي في الأندلس. ثم أعيد طبعه عدة طبعات آخرها طبعة ورقية (١٩٩٤). وهو هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ، وقد قام مركز دراسات الوحدة العربية بنشر الترجمة العربية له. بعد ذلك أشرفت على تحرير السيرة الشعبية الشهيرة سيف بن ذي يزن التي ترجمتها وأعدتها لية الجيوسي وتصدر عن دار جامعة انديانا (١٩٩٦). وقد خططت لإعداد كتاب شامل عن الثقافة

واللغة والأدب في عصر ما قبل الإسلام وعقدت لهذا الكتاب ورشتي عمل في معهد الدراسات العليا في برلين في صيف ١٩٩٥. تعمل سلمي الخضراء الجيوسي منذ عام ١٩٨٩ على انطولوجيا جديدة للشعر العربي متصدر بالانكليزية بعنوان شعراء نهاية القرن، كما تعد مجموعتين من المقالات النقدية بالعربية والانكليزية للنشر. وقد بدأت منذ عام ١٩٩٣ مشروعاً شاملاً لدراسة الأدب والثقافة في دول المغرب العربي. الجرائر والمغرب وتونس وليبيا وموريتانيا، وأقامت مؤتمراً كبيراً في طنجة عام ١٩٩٥. وقد دعيت إلى معهد الدراسات العليا في برلين، فأقضت عام ١٩٩٤ - ١٩٩٥ فيه، حيث أجرت دراسة عن تاريخ تقنيات الشعر العربي من عهد ما قبل الإسلام حتى الوقت الحاضر. نالت سلمي الخضراء وسام القدس (١٩٩٠) والجائزة التكريمية التي يقدمها اتحاد المرأة الفلسطينية في أمريكا (١٩٩١).

لوسي لوبيز - بارالت (Luce López-Baralt)

تدرس الأدبين الإسباني والمغربي في جامعة بورتوريكو. حصلت على عدد من زمالات البحث، كما عملت أستاذة زائرة وباحثة في جامعة هارفرد وبيبل وبراون واربسط. ظهر كتابها سان خوان دي لاكروز والاسلام (*San Juan de la Cruz y el Islam*) عام ١٩٨٥، كما أن تحقيقها للأعمال الكاملة لسان خوان دي لاكروز (*Obras completas de San Juan de la Cruz*) بالتعاون مع اولوجير بانشو (*Eulogio Pacheco*) هو الآن قيد الطبع. هي أيضاً مؤلفة أثر الإسلام في الأدب الإسباني: من خوان رويث إلى خوان غويتسولو (*Huellas del Islam en la literatura española*, *De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*) (١٩٨٥)؛ الترجمة العربية ١٩٩٠؛ الترجمة الانكليزية تحت الطبع)، والكاماسوترا الإسبانية: رسائل المشرق الأولى في لغتنا (تحت الطبع) (*El primer tratado erótico de nuestra lengua S-2 BRAH Madrid*)، كما أنها حررت كتاب ميغيل آسين بالاثيوس (١٩٩٠) (*Sadities y alumbrados*). الدكتورة لوبيز - بارالت عضو في أكاديمية اللغة الإسبانية في بورتوريكو وفي أكاديمية اللغة الإسبانية في مدريد، وعضو في مجلس إدارة الجمعية الدورية لباحثين في الحضارة لإسبانية وفي الرابطة الدولية للدراسات الموريسكية، وفي المجلة الجديدة لفقه اللغة الإسبانية (الكسيك) ومجلة فقه اللغة الإسبانية (فلوريدا).

مارغريتا لوبيز غوميز (Margarita López Gómez)

شملت منصب مديرة قسم التاريخ والعن في المعهد العربي لثقافة، لإسلامية في مدريد منذ عام ١٩٨٥، وهي، منذ عام ١٩٩١، تشغل المنصب نفسه في المؤسسة العربية لثقافة الإسلامية. أشرفت حديثاً على معرضين مهمين للفن الإسلامي في طليطلة (١٩٨٧) وتيرويل (Teruel) (١٩٨٨).

محمود علي مكي

يعمل أستاذاً للأدب الأندلسي في جامعة القاهرة، وقد موهب عام ١٩٨٢ بتأسيس قسم جديد للغة والأدب الإيبانيين في جامعة القاهرة لا يزال رئيساً له حتى الآن. للدكتور مكي العديد من الكتب والأعمال الأخرى التي تتناول لتاريخ والأدب الأندلسيين إضافة إلى أعمال تتناول حقولاً أخرى في دراسة الأدب العربي من بين أعماله الشهيرة في الأندلس (١٩٥٤)؛ مصر والمصادر التاريخية المبكرة حول الأندلس (١٩٥٧)، وثائق تاريخية جديدة من عصر المرابطين (١٩٥٩ - ١٩٦٠)، وديوان ابن اللراج القسطلي (١٩٦١)، ودراسة للتيارات الثقافية في المشرق العربي وأثرها على الثقافية الأندلسية إلى القرن الرابع الهجري (١٩٦٧)؛ وأثر العرب والإسلام في الحضارة الأوروبية (بالاشتراك مع سهر القلصاوي) (١٩٧١).

مانويلا مارين (Manuela Marín)

درست في جامعة كومبلتенси (Universidad Complutense) في مدريد، وفي المعهد الإسباني في بغداد، والمعهد الإسباني - العربي في مدريد، وهي منذ عام ١٩٨٨ تعمل باحثة في قسم الدراسات العربية في المجلس الأعلى للبحوث العلمية في مدريد (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) وتعمل أيضاً محررة لمجلة القنطرة. تتركز اهتماماتها البحثية الحالية في حفل التاريخ الثقافي والاجتماعي للأندلس، وموضوع الطعام في المجتمعات الإسلامية. من أحدث أعمالها الفرد والمجتمع في الأندلس (Individuo y sociedad en al-Andalus) (تحت الطبع) وكنز الفوائد في توزيع الفوائد (تحقيق بالاشتراك مع دي وين (D. Waines))، وهو تحت طبع، وتحقيق وتقديم كتاب ابن مشكروال كتاب المستفيين (تحت الطبع). نشرت دراسات بلغات عديدة: في القنطرة (Al-Qantara)، ودفاتر علم التجميل العربي (Cahiers d'Onomastique Arabe) ودراسات اسلامية (Studia Islamica)، ودفتر الدراسات العربية (Quaderni di Studi Arabi)، ومخطوطات المشرق الأوسط (Manuscripts of the Middle East) ونشرة الجمعية البريطانية لدراسات المشرق الأوسط (British Society for Middle Eastern Studies Bulletin). عام ١٩٩٢ بدأت مانويلا مارين، بالتعاون مع مجموعة مختارة من الباحثين في شؤون الأندلس بإعداد معالجة شاملة في ثلاثة أجزاء، ملحق بالحواشي، عن كتاب الأندلس وأعمالهم.

ماريا روزا مينوكال (María Rosa Menocal)

عملت أستاذة مشاركة في اللغات الرومانسية في جامعة مسندنيا من عام ١٩٨٠ إلى عام ١٩٨٦، وهي تعمل منذ عام ١٩٨٦ كأستاذة مشاركة في قسم

الإسانية والبرتغالية في جامعة ييل، حيث تعمل مديرة لقسم أبحاث التخرج منذ عام ١٩٨٧، كما حصلت على الزمالة العليا للكلية من عام ١٩٨٩ إلى عام ١٩٩٠. هي مؤلفة الكتب التالية: الربيع: مقدمة إلى الإيطالية (١٩٨٣) (*Primavera. An Introduction to Italian*)، والدور العربي في التاريخ الأدبي للعصر الوسيط تراث منسي (١٩٨٧) (*The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage*)، والكتابة في عبادة دانتى للحقيقة من بورخيس إلى بوكاشيو (١٩٩١) (*Writing in Dante's Cult of Truth from Borges to Boccaccio*)، نشرت العديد من الدراسات في الموضوعات الرومانسية السائدة.

ديتر ميسنر (Dieter Messner)

هو أستاذ لغة اللغات الرومانسية في جامعة سالزبورغ ورئيس قسم اللغات الرومانسية - الأيبيرية فيها. هو مؤلف للمعجم التاريخي للغة البرتغالية (*Dictionnaire Chronologique de la langue portugaise*) (١٩٧٦)، والمدخل إلى تاريخ الثروة اللفظية الفرنسية (*Einführung in die Geschichte des französischen Wortschatzes*) (١٩٧٧)، والفهرس التاريخي للكلمات الفرنسية (*Répertoire chronologique des mots français*) (١٩٧٧) وتاريخ الثروة اللفظية الإسبانية (*Geschichte des spanischen Wortschatzes*) (١٩٨٣)، وتاريخ المعجمية البرتغالية (*História do léxico português*) (١٩٩٠)، إضافة إلى العديد من الكتب والدراسات في تاريخ اللغات الرومانسية. حرر الأستاذ ميسنر أيضاً كتاب دراسات في اللغات والآداب الرومانسية (*Studien zur romanischen Sprache und Literatur*) والكتب الفولكلورية الرومانسية (*Romanische Volksbücher*)، وكتابات رومانسية من سالزبورغ (*Salzburger Romanistische Schriften*).

جيمس ت. مونرو (James T. Monroe)

درس في جامعات هارفرد وكاليفورنيا وسان دييغو، وهو الآن أستاذ للغة العربية والأدب المقارن في قسم دراسات الشرق الأدنى والأدب المقارن في جامعة كاليفورنيا، بيركلي. الأستاذ مونرو هو مؤلف كتاب الشعبية في الأندلس: رسالة ابن خارثيا وخمسة آراء مفتدة لها. مقدمة وترجمة وملاحظات (*Shu'ūbiyya in al-Andalus: The Risāla of Ibn Garcia and Five Refutations. Introduction, Translation and Notes*) (١٩٧٠)، والإسلام والعرب في الدراسات الإسبانية (من القرن السادس عشر إلى الوقت الحاضر (*Islam and the Arabs in the Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*) (١٩٧٠)، ورسالة التوايح والزوايح لابن شهيد الأندلسي. (بحث في الأرواح والشياطين الأليف)، مقدمة وترجمة وملاحظات (*Risālat al-*

Tawābī 'wa-z-zawābī (The Treatise of Familiar Spirits and Demons) by Ibn al-Shaykh (1971) *Shuhād al-Andalus. Introduction, Translation, and Notes* (Hispano-Arabic Poetry. A Student Anthology. Arabic Texts, Translations, and Notes) (1974). *وفن بديع الزمان الهمذاني بوصفه سردياً شطرنجياً* (The Art of Badī' az-Zamān al-Hamadhānī as Picaresque Narrative) (1983)، وعشر أفاني موشحات في العربية - الإسبانية في التراث الشفوي الحديث: الموسيقى والصوت، وذلك بالتعاون مع بنيامين م. أبو (Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts) (1989). وقد نشر الاستاذ مورو أيضاً في العديد من المجلات، وساهم في عدد من الكتب الأكاديمية في حقل الدراسات العربية - الإسبانية.

خوليو سامسو (Julio Samsó)

هو أستاذ في قسم اللغة العربية في جامعة أوتونوما في برشلونة، وفي جامعة برشلونة. وهو عضو فعال في الأكاديمية الملكية للآداب الجميلة في برشلونة والأكاديمية العالمية لتاريخ العلوم (باريس) وعضو مراسل في الأكاديمية الملكية للتاريخ (مدريد). عمل أميناً للصندوق في الاتحاد الدولي لتاريخ العلوم - شعبة تاريخ العلوم من عام 1982 إلى عام 1989، وعضواً استشارياً في اللجنة 41 (تاريخ علم الفلك) للاتحاد الدولي لعلم الفلك من عام 1983 إلى عام 1985. نظم، بالتعاون مع الاستاذ خوان فيرنيه (Juan Vernet)، معرضين: «آلات علم الفلك في إسبانيا العصر الوسيط وأثرها على أوروبا (سنتاكروز دي لا بالما، 1985)، و«التراث العلمي في الأندلس» (مدريد، آذار - نيسان، 1992). ونشر بوزارة حول العلوم في الأندلس وفي حقول أخرى من الدراسات العربية، وتتضمن قائمة مؤلفاته: دراسات عن أبو النصر بن علي بن هراق (Estudios sobre Abū Naṣr b. 'Alī b. 'Irāq, 1969)، ورسالة في علم الفلك المنسوبة إلى اتمرك دي فيلينا (Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Filina, 1980)، الطبعة الثانية (بالعنوان مع بيدرو م. كاتيدرا Pedro M. Catedra, 1980)، الطبعة الثانية (1983)، مختارات من ألف ليلة وليلة (Antología de las Mil Una Noches) (1976)، وطبعات أخرى 1982 و1986، والعلوم القديمة في الأندلس (Las ciencias de los antiguos en al-Andalus) (1992).

ريموند ب. شايנדلين (Raymond P. Scheindlin)

هو أستاذ الأدب العبري في العصر الوسيط في معهد اللاهوت اليهودي - الأمريكي، وقد عمل سابقاً رئيساً للمعهد. الحقل الرئيسي لأبحاثه هو الشعر العبري

في العصر الوسيط وصلاته بالأدب العربي. تتضمن قائمة منشوراته: الشكل والبنية في شعر الممتد بن عباد (*Form and Structure in the Poetry of al-Mu'tamid Ibn Abbād*) (١٩٧٥)، ومائتا كلمة وكلمة عربية (*201 Arabic Words*) (١٩٧٨)، والخمر والنساء والموت: قصائد عبرية من العصر الوسيط عن الحياة الطيبة (*Wine, Women and Death: Medieval Hebrew Poems on the Good Life*) (١٩٨٦)، الغزال: قصائد عبرية من العصر الوسيط عن الله وإسرائيل والروح (*The Gazelle: Medieval Hebrew Poems on God, Israel and the Soul*) (١٩٩١). وقد أنجز أيضاً العديد من الدراسات والترجمات عن اليليش والعبرية. حصل الدكتور شايتمليس على زمالة غوغينهايم عام ١٩٨٨.

دومينيك ايرفوا (Dominique Urvoy)

هو أستاذ الفكر العربي والحضارة العربية في جامعة تولوز - لومبراي. بدأ عمله البحثي باكراً في بيت فيلاسكوز في مدريد، وفي المعهد الفرنسي للدراسات العربية في دمشق وفي المركز الوطني للدراسات العلمية في باريس، كما درس في جامعتي دمشق ودمكار. وهو مؤلف كتاب عالم علماء الأندلس في القرن الخامس هـ/الحادي عشر م والقرن السابع هـ/الثالث عشر م: دراسة اجتماعية (*Le monde de ulémas andalous du V/XI^e au VII/XIII^e siècle-Etude sociologique*)، ومفكرو الإسلام، الافتراضات الإسلامية القبلية لـ «فن» نول (*Pensers l'Islam. Les pré-supposés islamiques de l'«Art» de Lull*) (١٩٨٠)، ومفكرو الأندلس، الحياة الفكرية في قرطبة واشبيلية في عهد الامبراطورية البربرية (نهاية القرن الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر) (*Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XI^e siècle-début XIII^e siècle)*) (١٩٩٠)، وابن رشد (*Ibn Rushd (Averroes)*) (١٩٩١).

رافاييل بالثيا (Rafael Valencia)

يدرس اللغة العربية وتاريخ الإسلام وتاريخ الأندلس في جامعة إشبيلية. هو مؤلف كتاب إشبيلية بين عالمين (٧١١ - ١٤٩٢): إفريقيا وأمريكا (*Sevilla entre dos mundos (711 1492) de Africa a América*) (١٩٨٣)، وابن خلدون: مقالة في التاريخ، مختارات (*Ibn Jaldún. Introduccion a la historia. Antología*) (١٩٨٥)، وأميركا اللاتينية والعالم العربي - الإسلامي في أفق سنة ألفين (*Latinoamérica y el mundo árabe-islámico en el horizonte del año 2000*) (١٩٨٦)، وإشبيلية المسلمة إلى زمن سقوط الخلافة: مساهمة في دراستها (*Sevilla musulmana hasta la caída del califato; contribución a su estudio*) (١٩٨٨)، والفراغ الحضري لإشبيلية

العربية (El espacio urbano de la Sevilla árabe) (١٩٨٨).

خوان فيرنيه (Juan Vernet)

عمل منذ عام ١٩٥٤ أستاذ كرسي اللغة والأدب العربيين في جامعة برشلونة. وهو عضو في الأكاديمية الملكية للتاريخ (مدريد)، وأكاديمية الآداب الحميلة (برشلونة) والأكاديمية العالمية لتاريخ العلوم (باريس)، وهو أيضاً عضو شرف في الجمعية الآسيوية الملكية (لندن). الأستاذ فيرنيه واحد من المستعربين ومؤرخي العلم المميزين. تتضمن قائمة مؤلفاته التنجيم وعلم الفلك في عصر النهضة: الثورة الكوبرنيكية (*Astrologia y astronomía en el Renacimiento. La revolución copernicana*) (١٩٧٤)، والثقافة الإسبانية - العربية في الشرق والغرب (*La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente*) (١٩٧٨)، وقد ظهرت الطبعة لغربية من الكتاب تحت عنوان ما ندين به الثقافة للعرب في الأندلس (*Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*) والعلم في الأندلس (*La ciencia en al-Andalus*) (١٩٨٦)، والسبيل البحري (*Simbad el Marino*) (١٩٨٧). وأنجز ترجمات للقرآن [١٩٥٢، ١٩٦٣] وألف ليلة وليلة (١٩٦٧). في مجال تاريخ العلم بين الأستاذ فيرنيه، من بين أشياء أخرى، أن خريطة البحار قد رسمت أول ما رسمت في الصين، وأن البوصلة عرفت في إسبانيا في القرن الثالث الهجري/ القرن التاسع الميلادي وأنه، وبحسب بعض الفلكيين العرب، فإن الكون يبلغ اتساعه عدة سنوات ضوئية.

ماريا ج. فيغيرا (María J. Viguera)

عملت في مناصب تعليمية عدة في جامعة أوتونوما في مدريد، وجامعة كومبلوتنسي في مدريد، وجامعة سرقسطة، وهي الآن رئيسة قسم اللغة العربية في جامعة قلعة البهر في مدريد. وقد عملت أيضاً، ولعدة عشر سنوات، رئيسة لقسم الوثائق في معهد ميغيل آمين في المجلس الأعلى للأبحاث العلمية. تتضمن قائمة مؤلفات الدكتور فيغيرا أطروحتها لنيل شهادة الدكتوراة عن المسند لابن مرزوق التلمساني (وقد نشرت بالإسبانية عام ١٩٧٧ وبالعربية عام ١٩٨١)، وكذلك ترجمتها لخلية العارص (*Gala de caballeros*) من الأصل العربي لابن هديل (١٩٧٧) أو أعمال من التاريخ الأندلسي مثل أراغون للسلعة (*Aragon musulmán*) (١٩٨١)، والطبعة الثامنة (١٩٨٨)، وهي أيضاً محررة خزانة الدراسات العربية (*Anaquel de Estudios Arabes*) التي بدأت في الصدور عام ١٩٩٠. الدكتورة فيغيرا هي أيضاً محررة محاضر جلسات عمل مثل المرأة في الأندلس، الانعكاسات التاريخية لنشاطها في الطبقات الاجتماعية (*La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad*)

y categorías sociales (١٩٨٥). وقد نشرت أيضاً العديد من الدراسات والمساهمات العلمية، لأخرى في حفل الدراسات العربية.

دافيد وينز (David Waines)

عمل في مناصب تعليمية في جامعتي القاهرة وعين شمس في القاهرة (١٩٧٢ - ١٩٧٤) وفي جامعة سايمون فريزر، كولومبيا البريطانية (١٩٧٥)، وهو منذ عام ١٩٧٦ يعمل في جامعة لانكستر حيث درس في البداية في قسم الدراسات العربية والإسلامية، ثم، ومنذ عام ١٩٨٣، في قسم دراسات الأديان اهتمامات بحثه، خاصة تتركز في حفل تراث المطبخ العربي ونظرية الحمية في الثقافة الإسلامية في العصر الوسيط. ظهر كتابه في مطبخ خليفة: العصر الذهبي للمائدة العربية (*In a Caliph's Kitchen. The Golden Age of the Arab Table*) عام ١٩٨٩، كما كتب أيضاً *أحرب غير المقدسة: إسرائيل وفلسطين ١٨٩٧ - ١٩٧١* (نشر عام ١٩٧١)، وظهرت طبعة ثانية منه بعنوان حكم النفي (*A Sentence of Exile*) (عام ١٩٧٧). من أحدث منشوراته ثورة الزنج (*The Revolt of the Zanj*) والمجلد السادس والثلاثون من تاريخ الطبري للأبياء والملوك، وهما تحت الطبع.

أوين رايت (Owen Wright)

معيد اللغة العربية في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية في جامعة لندن. من مؤلفاته النظام الشكلي للموسيقى العربية والفارسية من ١٢٥٠ - ١٣٠٠ (*The Modal System of Arab and Persian Music, A.D. 1250-1300*) (١٩٧٨)، ونسخة مترجمة مع هوامش لديميترهوس كانتيمير، مجموعة الرموز، مع النص (*The Collection of Notations I. text, Words Without Songs a Musicological Study*) (١٩٩٢)، وكلمات بلا أغنيات دراسة موسيقية في منشآت عثمانية وأسلافها من المنتخبات: *of an Ottoman Anthology and its Precursors*، وفصل عن «الموسيقى والشعر» في تاريخ كمبريدج للأدب العربي (المجلد الأول)، ١٩٨٣، إضافة إلى العديد من المنشورات لأخرى في حفل الدراسات الموسيقية في عدد من المجلات والمجلات الأكاديمية.

الخرائط^(*)

جيسوس زائون

(*) قام بترجمتها إلى العربية نهاد منى

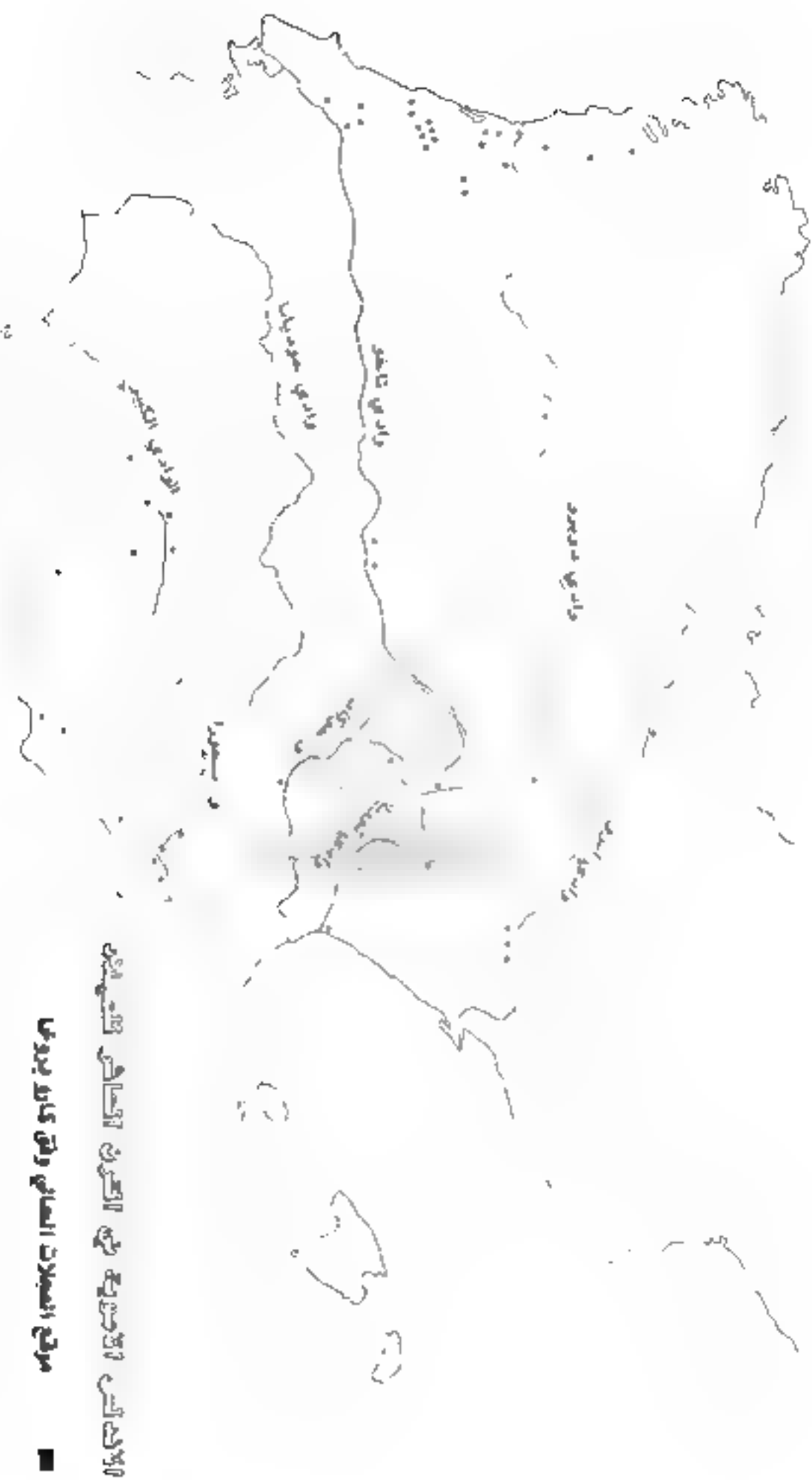


المرايطون والمزحفون

الاصحاح الاول

1
 2
 3
 4
 5
 6
 7
 8
 9
 10
 11
 12
 13
 14
 15
 16
 17
 18
 19
 20
 21
 22
 23
 24
 25
 26
 27
 28
 29
 30
 31
 32
 33
 34
 35
 36
 37
 38
 39
 40
 41
 42
 43
 44
 45
 46
 47
 48
 49
 50
 51
 52
 53
 54
 55
 56
 57
 58
 59
 60
 61
 62
 63
 64
 65
 66
 67
 68
 69
 70
 71
 72
 73
 74
 75
 76
 77
 78
 79
 80
 81
 82
 83
 84
 85
 86
 87
 88
 89
 90
 91
 92
 93
 94
 95
 96
 97
 98
 99
 100





فهرس

- أ -

أبانا: ٤٣٠

أجيدا (الحاكم القوطي): ١٨٤

ألفون السطوري: ٤٣٠

أرميد، سامرل: ٧٥٧، ٧٥٩، ٧٦٠

أري، راثيل: ١٠٠٩

أسكيلين: ٤٢٩

أسين بالاثيوس، سيفيل: ١٤٣، ٦٥٨

٧٦٧ - ٧٦٩، ٧٧١، ٧٩٠، ٧٩١

١٠٩٠، ١٠٩٣، ١١٨٦، ١١٨٧

١٢٦٣، ١٢٧٤ - ١٢٧٦، ١٢٨١

١٢٨٤، ١٣٤٩

الأخا خان (الأمير): ١١، ١٨

آلات الإبداع: ٨٢٠

آلات الرصد: ١٣٢٤

آلات الملكية: ١٣٢٧

آلات النسخ: ٨٢٠

أكريسو، دماسو: ٧٥٦، ٧٥٨، ٧٥٩

٧٦١، ٧٦٥

أندرو أوف لوفجورمو: ٤٣٠

ابراهيم بن سلك: ١٣١٩، ١٣٢٤

ابراهيم بن يوسف بن تاشفين: ١١٥، ١١٨

إيرحس: ١٠٩٥

أيقراط: ١٠٩٥، ١٢٩٨، ١٤٦٥

ابن الأدمي: ١٣٢٤

ابن الأبار، أبو عبد الله: ٥٢٣، ٥٢٤

١٠٠٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٣

١٠٧٥، ١٠٧٦، ١١٨٣، ١٢٦٧ -

١٢٦٩، ١٢٧٥ - ١٢٨٠، ١٢٨٢

ابن أبي أصيبعة: ١٢٦٨

ابن أبي الجواد، عبد الملك: ٨٣

ابن أبي الخصال: ١١٦

ابن أبي ربيعة، عمر: ٦٧٧

ابن أبي ربحال، علي: ٧٦٢، ١٣٠٣

ابن أبي ذرع الرضي: ٣٧٤

ابن أبي زمنين: ١١٨٩، ١١٩٢، ١٢٠٦

ابن أبي زيد القيرواني: ١٢٤٨

ابن أبي الصلت، أبو الصلت أمية: ١١٠٠،

١٣٠٦، ١٣٢٢، ١٣٢٤، ١٣٢٦

ابن أبي طالب، مكي: ١١٩٣

ابن أبي حاتم، محمد بن عبد الله: ٩٢،

٢٢١

ابن أبي عتبة، أبو عباس أحمد: ٨٤، ٨٥

ابن أبي عتبة، عبد الله: ٨٣

ابن أبي عتبة، حسي بن الحسن: ٧٩

ابن الأثير: ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٧٧

ابن أجلي: ١٢٤١

ابن أحمد، بنو: ٨٤

ابن أحمد للجريطي، أبو القاسم مسلمة

١٤٢، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣١٠

١٣٣٠ - ١٣٣٢، ١٤٤٤، ١٤٤٥

١٤٥٠ ، ١٤٦٢ ، ١٤٦٧

ابن الأحرار، محمد بن يوسف (الشيخ): ١٢٦

ابن الأحنف، العباس: ٦١١ ، ٦٧٤ ، ٦٧٥

ابن ادريس القرشي، صفوان: ٥٧٨

ابن ادريس، يحيى: ١٠٠٨

ابن الأرق، ٣٢٢ ، ٣٩٥

ابن اسحاق الشونسي: ١٣٢٣ ، ١٣٣٦

١٣٣٧

ابن اسحاق، علي: ١٢٣

ابن اسحاق، يحيى: ١٢٩٨

ابن أسلم، أبو كامل شجاع: ١٣١٧

ابن اسماعيل المصري، يوسف: ٣٩٤

ابن الأسود: ١٢٧٩

ابن إبراهيم، اسحاق محب: ٢٠٢

ابن الأنطس: ١٠٥ ، ١٠٦

ابن الأنطس، عمر التوكل: ١٠٦ ، ١٠٧

١١١ - ١١٣

ابن أفلح، جابر: ١٣٠٩ ، ١٣٢١ ، ١٣٢٤

١٣٢٦ ، ١٣٢٩

ابن الإفلح: ١٢٥٠

ابن العازر، يعقوب: ٣١٤

ابن أمية، عبد الملك بن عبد الله: ٨٣ ، ٨٤

ابن الأيم الغساني، جيلة: ٦٠

ابن أيوب، سعيد: ٩١٣

ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى بن

الصائغ: ١٤٢ ، ٥٩٣ ، ٧٤١ ، ٨٠٤

٨١٦ - ٨١٨ ، ٨٢٩ ، ٩٩٠ ، ١١٠١ -

١١٠٥ ، ١١١٤ ، ١١٣٠ ، ١١٣٣ -

١١٣٥ ، ١١٣٧ ، ١١٤١ - ١١٤٣

١١٤٥ - ١١٤٧ ، ١١٥٠ ، ١١٥١

١١٥٥ ، ١١٦٧ ، ١١٦٩ ، ١١٧٣

١١٨٢ ، ١٣٠٦ - ١٣٠٨ ، ١٣١٩

١٣٣٩ ، ١٣٤٠ ، ١٤٥٠ ، ١٤٦٧

ابن بار، إبراهيم بن محمد: ١٢٣١ ، ١٢٣٢

ابن باسيل، اسطمان: ١٣٠٠

ابن باصو، أحمد: ٨٧٦

ابن باصو، حسين بن أحمد: ١٣٢٧

١٣٢٩ ، ١٣٣٠

ابن بحت، يوسف: ٧١

ابن بدر، أبو عبد الله بن عمر بن محمود:

١٣١٧

ابن بدر، اسماعيل: ١٠٩٩

ابن بدر، عبد الله: ٩١٣

ابن بدرون: ١٩٩

ابن بزجان، أبو الحكم: ١١٨ ، ١١٩٣

١٢٠١ ، ١٢٧٤ - ١٢٧٨ ، ١٢٨١ -

١٢٨٤

ابن برد الأصغر، أحمد: ٤٦٥

ابن بسام: ٤٦٥ ، ٥٢١ ، ٥٩١ - ٥٩٣

١٣٠٣

ابن بشر، بلج: ٢١٩

ابن بشكوال: ١٠٧٠ ، ١٠٧١ ، ١٠٧٣ -

١٠٧٥ ، ١١٨٢ ، ١٢٧٧ ، ١٢٧٨

ابن بصال: ١٣٠١ ، ١٣٠٣ ، ١٣٠٤

١٣٧١ - ١٣٧٥ ، ١٣٨٠ ، ١٣٩٤

١٤٣٤ ، ١٣٩٧

ابن بطلان: ١١٠٠ ، ١٣٨٨

ابن بطوطة: ١٢٠٨

ابن بغويش الطليطي: ١٠٩٩

ابن بقلارش: ١٤٥٠

ابن بقودة، بيا: ١٣٠٨

ابن بقي: ٥٢٣

ابن بقي، أحمد: ١٢٢٥

ابن بلقين، عبد الله: ١٣٧٤

ابن البناء المراكشي: ١٣١٨ ، ١٣٣٧

ابن بوجمة الغراوي، عبد الله أحمد: ٣٢٧

ابن الميطلر: ١٣٠٦ ، ١٣٩٧ ، ١٤٠١ -

١٤٣٤ ، ١٤٠٣

ابن تغلوت: ٩٩٠

ابن تليخ، محمد: ٩٢٠

ابن تيمية ٣٧٤

ابن جابر الفارسي، علي: ٧٨١

ابن جبر، عيسى (اللون): ١٢١٠

ابن جبير: ١٢٦٠

ابن جبيرول، سليمان: ٥٩٠، ٧٤٦

١٤٥٨، ١٠٩٩، ٧٤٧

ابن جعاف، جعفر: ١٠٨

ابن جعفر اليمدادي، قدامة: ٥٩٢

ابن جليل: ١١٨٢، ١٢٩٨ - ١٣٠٠

ابن جنون، الحسن: ٩٥

ابن جمهور، أبو الحزم: ٩٩، ١٠٢، ٥٠٩

٥١٣ - ٥١٥، ٥١٧

ابن جمهور، أبو الوليد: ٥١٥، ٥١٧

ابن الجراد: ١٣٦٩

ابن جودي، سعيد: ٨٣

ابن الجوزي: ٦٠٩، ٦١٥

ابن جنياب: ٩٤٣، ٩٤٦، ٩٤٧

ابن حاتم الطلطي: ١٢٥١

ابن الحاج: ٥٧٩

ابن الحاج، محمد: ١١٥

ابن الحاسب المراسي، أبو الحسين: ٨١٧

ابن حبيب، عبد الملك: ١١٨٤، ١٢٢٣

١٢٤٣، ١٢٤٥، ١٢٤٨

ابن حجاج: ٢٣٠، ١٢٩٩، ١٣٠٣

١٣٧١، ١٣٧٣، ١٣٩٤

ابن الحجاج، إبراهيم: ٨٣

ابن حجاج، يحيى: ١٢١٨

ابن الحداد، محمد: ٥٢٤، ٦٧٨

ابن حديج السكوري، معاوية: ٥٦

ابن الحديدي، أبو بكر: ١٠٥، ١٠٦

ابن حرهم: ١٢٧٨

ابن حرم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد:

١٤٢، ١٩١، ١٩٢، ١٩٤ - ١٩٦

١٩٨، ٢٢٢، ٣٧٣، ٣٨١، ٣٨٢

٣٩٧، ٤٦٧، ٤٦٨، ٥٠٧، ٥٠٨

٥٧٦، ٦٠٣، ٦٢٨، ٦٣٠ - ٦٣٢

٦٦٣، ٦٦٥، ٦٦٨، ٦٧١، ٦٧٥

٦٧٧، ٦٧٨، ٦٨٠، ٦٨٢ - ٦٨٤

٧٠٥، ٧٦٣، ٧٧٣، ٩٠١، ٩٧٦

٩٧٩ - (٩٨١، ١٠٠١، ١٠٠٧

١٠٠٨، ١٠٩٠، ١٠٩٢ - ١٠٩٤

١٠٩٦ - ١١٠٠، ١١٨٥ - ١١٨٧

١١٩٣ - ١٢٠١، ١٢٠٥، ١٢٤١

١٢٤٢، ١٢٤٦، ١٢٥١، ١٢٥٢

١٢٦٩، ١٢٧٢، ١٢٧٣

ابن حزم، أبو الفيرة: ٩٩٧

ابن حزم، وهب بن عبد الله: ٧٨

ابن حسناي، أبو الفضل: ٣٠٤، ٣٠٥

١٣٠٧ - ١٣٠٩

ابن حسناي، اسحق: ٣٠٤

ابن حسون، أبو الحكم: ١١٨

ابن الحسين البورقي، أبو بكر محمد: ١٠٩٣

ابن حفصون، أحمد بن حكم: ١٠٩٩

ابن حفصون، حمزة: ٨٢، ٨٥، ١٩٩

٢٤٤، ٢٤٦، ٢٥١

ابن حكم الجنائي، يحيى (الخرال): ٧٥

٧٧، ٧٨، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٨٩ - ٤٩٢

٤٩٤، ٤٩٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٦٦٩

ابن حكم، سعيد: ١٢٦

ابن حنون، صولر: ٨٣

ابن حنيس: ٥٢٨، ٧٤١، ٧٤٢، ١٣٠١

ابن حنين، حنين: ١١٨

ابن حنين القرطبي: ١٢٠١، ١٢٠٧، ١٢٧٥

ابن حنين، محمد بن علي: ١١٧، ١٢٠

١٠٩٣

ابن حمود، حسن بن يحيى بن علي: ١٠٠٨

ابن حنبل: ١١٨٥

ابن حوقل: ١٩١، ٢٤٩، ٩٧١، ١٠٤٥

١٠٤٦، ١٠٥٤ - ١٠٥٦، ١٠٦٠

١٠٦٩

ابن حيان، جابر: ١٤٢، ١٩٨، ٢٠٠،
٣٧٧، ٣٩٨، ٦٧١، ٦٧٢، ٨٠٥ -
٨٠٧، ٨٠٩، ٩١٢، ١٠٠٩، ١٠٥٦،
١٠٧٢، ١١٨٧، ١١٨٩، ١٢٢٦،
١٢٦٤، ١٢٦٧، ١٢٦٩، ١٢٧١،
١٣٩٠، ١٣١٠

ابن حنويه، ابراهيم بن عيسى: ١٢٣٣
ابن خاقان، ريشنا: ١٣١٢
ابن خالد، عبد الله: ٧١
بن خروف القرطبي: ٥٧٧
ابن خطاب، عزيز: ١٢٦
ابن الخطيب، لسان الدين: ١٣١، ١٤٢،
١٥٤، ١٦٤، ١٧٥، ٣٩١ - ٣٩٣،
٣٩٥، ٣٩٧، ٤٦٥، ٤٦٦، ٧٤٣،
٨٢٧، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٦، ٩٤٧،
١٠٠٤، ١٠٠٧، ١٠١٢، ١٠٤٦،
١٠٥٩، ١١١٧، ١١١٨، ١٢٠٨،
١٢٠٩، ١٣١٠، ١٣١٢، ١٣٧٤،
١٤١٥، ١٤١٦، ١٤٢٦ - ١٤٢٩،
١٤٣١

ابن خفاجة، أبو اسحاق ابراهيم: ١٤٢،
٥١٢، ٥٢٥، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٥،
٥٤٥، ٥٤٩ - ٥٦٥، ٨٩٩، ٩٠٠
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن: ١٥٢،
١٩١، ١٩٩، ٢٢٤، ٢٣٢، ٢٨٧،
٣٦٦، ٣٧٦، ٣٩٤، ٣٩٥، ٤٠٠،
٤٠٤، ٤٠٥، ٩٦٧، ٩٧٥،
٩٨٥، ١٠١١، ١٠٢٢، ١١١٦،
١١١٨ - ١١٢١، ١٢٠٠، ١٢٠٢،
١٢٠٩، ١٣٠٩، ١٣٧٤، ١٤٠٥، ١٤٤٨
ابن حلف، علي: ١٣٢٧، ١٣٢٩، ١٣٣٣
ابن حلكان: ١٢٨٣
ابن خياط: ١٣٠٨
ابن دود، ابراهيم (أندوث): ٣١٢
ابن داود، سليمان: ٧٤٢

ابن الدباغ: ١٢٠٤

ابن دحية: ٤٠٣

ابن دراج القسطلي: ٩٥، ١٤٢، ٤٩٧،
٥٠٠، ٥١٧، ٥٢٨

ابن دنان، سعدية: ٣١٥

ابن دوقاس، أبو يحيى بكر: ٩٣٩

ابن رزق، يمس: ١٢٣٤

ابن رستم، عبد الرحمن: ٧٨

ابن رست: ٤١٩

ابن رشد، أبو القاسم محمد: ١١٠٩

ابن رشد، أبو محمد عبد الله: ١١٠٩

ابن رشد، أبو الوليد: ١١٦، ١٤٢، ١٩٥،
٢٠١، ٢٢٣، ٣٨١، ٣٨٤، ٤٢٢،
٥٨٨، ٥٨٩، ٧٠٧، ٧٣٤، ٧٣٨،
٩٨٨، ١٠٠١، ١١٠١، ١١٠٤،
١١٠٥، ١١٠٨ - ١١١٦، ١١١٨،
١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٥ - ١١٣٧،
١١٣٩ - ١١٤٣، ١١٤٥ - ١١٤٨،
١١٥٠ - ١١٥٣، ١١٥٥، ١١٦٧ -
١١٦٩، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٨٢،
١٢٠٥ - ١٢٠٧، ١٢٠٩، ١٣٠٥،
١٣٠٦، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣٣٩ -
١٣٤١، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦٦،
١٤٦٧، ١٤٧٩

ابن رشد (الحنفي): ٩٨٨، ١١٠١، ١١٠٩،
١١١٠، ١٢٠٢

ابن رشد، يحيى بن محمد: ١١٠٩

ابن رشيق، عبد الله: ١٠٩، ١١٢، ١١٣،
٣٩٧

ابن الرقام، محمد: ١٣٢٣، ١٣٣٧، ١٣٣٨

ابن رومان، خالد بن يزيد: ١٢٩٨

ابن الرومي: ٤٨٨، ٤٩٢، ٥٣٧، ٥٤٠

ابن زلفوك، اسحق (دون ساع دي لا

١٥١٦

عاليه): ٣١١

ابن ربار، يوسف: ٣١٣

ابن الربيع، عبد الله: ٥٦، ٦٩، ١١٨٣

ابن زريق البغدادي، أبو الحسن علي: ٥١٨، ٥١٩

ابن زكي الدين، محيي الدين: ١٢٨٣

ابن رلو، وجاج: ١١١

ابن رمسك: ١٤٢، ٧٤١، ٨٨٠، ٨٨١، ٩٤٣، ٩٤٦، ٩٤٨، ١١١٧

ابن زهر، عبد الملك: ١٣٠٥

ابن زياد، أحمد بن محمد: ١٢٢٨، ١٢٢٧

ابن زيان، عبد الرحمن: ٨٧٣

ابن زيد، ربيع: ١٩٧، ٢٧١، ٩٧١، ٩٧٤

ابن زيدون، أبو الوليد أحمد بن عبد الله:

١٤٢، ١٨٩، ١٩٩، ٢٢٢، ٤٩٤

٥٠٨ - ٥١٠، ٥١٢ - ٥٢١، ٥٢٥

٥٢٧ - ٥٢٩، ٥٣١، ٥٥٤، ٥٧٥ -

٥٧٧، ٦١٧، ٦٧٨، ٧٤٣، ٩٩٦

١٣٠٧، ١٤٢١، ١٤٢٢

ابن زيري، بلقيس: ٩٥

ابن سبويه الرمي: ١١١٦، ١٢٠٧

ابن السراج: ١٣٢٩، ١٤١٦

ابن سروق، منحيم: ١٩٧، ٣٠٧

ابن سعد، علي بن محمد: ١٣٠٣

ابن سعيد، أبو جعفر: ١٤٢، ١٩٥

١٩١، ١٩٣، ١٩٥، ٧٤٣، ٩٨٥

٩٩٩

ابن سعيد البلوطي، مندور: ٩٧٤، ١١٨٦

ابن سعيد، صريب: ١٣٠٠، ١٣٦٨

١٤٦٧، ١٣٦٩

ابن سعيد، حمير: ٢١٨

ابن سعيد، مكزم: ٥٩١

ابن السقاء: ١٠٣

ابن سلام، أبو بكر فرج: ١٠٩٠

ابن صلاح الشامي، صمصمة: ١١٨٠

ابن سلامة، النصر: ١٢٢١

ابن سلتكان، مزدي: ١٠٨

ابن سليم، هارون: ١٢٢٨

ابن سليمان الزهراني، أبو الحسن علي: ١٣١٦

ابن سليمان، سعيد: ١٢٢٤

ابن سليمان، محمد: ١٠٧٠

ابن السمح، أبو القاسم أحمد بن محمد:

١٣١٦، ١٣١٨، ١٣٢٤، ١٣٢٥

١٣٣٠، ١٣٣٢

ابن سمحون: ١٣٠٠

ابن سهل: ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٢٤٧

١٢٤٨

ابن سهل الاشيلي، ابراهيم: ٣١٠، ٨٢٧

ابن سيار، القاسم بن محمد: ١١٨٥

ابن السيد، أبو زيد عبد الرحمن: ١٣١٨

١٣١٩

ابن السيد، اسحاق: ١٣٠٢، ١٣٠٧

ابن السيد البطيوسي: ١٤٢، ١٠٩٣

١٠٩٩، ١١٠٠، ١٣٠١

ابن سيده الرمي: ١٤٢

ابن سيفرندور، خالد بن سليمان بن هسان:

١٤٤٢

ابن سينا: ٤٦٩، ٦٨٢، ٧٣٤، ٨٠٤

٨١٩، ١١٠٤ - ١١٠٦، ١١٠٨

١١١٠ - ١١١٤، ١١١٧، ١١١٨

١١٥٥، ١١٥٦، ١١٦٤، ١١٦٥

١١٧٠، ١١٧٣، ١٢٧٠، ١٣٠٥

١٣٨٦، ١٣٨٨، ١٣٩٠، ١٣٩١

١٤٥٨، ١٤٦٠، ١٤٦٥، ١٤٦٦

ابن الشاطر: ١٣٠١

ابن الشالية، عبيد الله بن أمية: ٨٣

ابن شيرط، حطاي: ١٩٧، ٣٠٤، ٣٠٦

٣٠٧، ٩٧٤، ١٠٥٣، ١٠٧٢، ١٣٠٠

ابن شتاش، يوسف: ١٩٧

ابن طملوس: ١١١٦، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٣١٠

ابن عاصم، عبد الله بن الحسين: ١٢٣٢
ابن عاصم الغرناطي، أبو بكر: ١٢٠٨، ١٢١٠

ابن عباد، الخارث: ٥٢٦

ابن عباد الرنثي: ٧٢٨، ٧٦٧

ابن عباد، محمد: ٢٢١

ابن عباس: ٧٨١

ابن عبة، حميد: ١٢٩٨

ابن عبد الله، أبو عيسى: ١٢٢٠

ابن عبد الله، أبو محمد: ١٣١٠

ابن عبد الله البلسي، عبد الله: ٧٧

ابن عبد الله القرشي، العباس: ٧٧

ابن عبد الله، محمد: ٨٤

ابن عبد الله الطرف: ٨٤

ابن عبد البر، أبو عمرو: ١١٩٤ - ١١٩٦

ابن عبد البر القرطبي: ١٠٠٣، ١٢٤٨

ابن عبد البر النمري: ١٤٢

ابن عبد الجبار، طلوت: ٧٥، ١٠١١

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد: ٨٩

١٩٤، ١٩٥، ٤٦٥، ٤٩٠ - ٤٩٢، ٤٩٧

٤٩٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٩١، ٨٠٦

٨٠٧، ١٠٠٣، ١٠٢٠

ابن عبد ربه، سعيد: ١٢٩٨

ابن عبد الرحمن، جعفر: ٩١٩ - ٩٢١

ابن عبد الرحمن، زياد (شبطون): ٧٣

١٢٢٧، ١٢٢٢

ابن عبد الرحمن، سليمان: ٧٢، ٧٤

ابن عبد الرحمن، عبد الله: ٧٢، ٧٤

ابن عبد الرحمن الغرناطي، أبو اسحق

ابراهيم: ١٢٠٩، ١٢١٠

ابن عبد الرحمن، الطرف (الكاتب): ٧٨

٩١٩، ٩٢٠

ابن عبد الرؤوف: ٥٩٠

ابن شرف، أبو الفضل: ٦٨٢

ابن شرف القيرواني: ٤٦٦

ابن الشعرة، محمد: ١٣١٣

ابن شير، يزي: ٩٠

ابن شهيد، أبو عامر: ٤٦٥ - ٤٦٧، ٤٧١

٤٨٧، ٤٩٤، ٤٩٩ - ٥٠٧، ٥٤٦

٥٧٩، ٦٠٥، ٦٠٧، ٦١٧، ١٤١٦

١٤١٧، ١٤٢٠، ١٤٢١

ابن شهيد، عيسى: ٧٨، ٧٩

ابن الشيخ المالقي، يوسف: ١٠٠٤

ابن صاحب الصلاة، أبو سروان: ٢٢٦

٩٢٩، ٩٨٣، ١٣٩٥

ابن صارة: ٦٨٢

ابن صاعد الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن

أحمد: ٣٨٥، ٤٠٦، ٧٣٨، ١٠٩٠

١٠٩٣، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٨٧

١٢٦٣، ١٢٦٨، ١٣٠١، ١٣٠٧

١٣٣٣، ١٣٣٤

ابن صالح: ١٣٠٦

ابن صالح الشامي، معاوية: ١١٨٠

ابن صالح، عبد الله: ١٤٣٤

ابن الصغار، أبو القاسم أحمد بن عبد الله:

١٣٢٣، ١٣٣٠، ١٣٣٢

ابن الصغار، يونس بن عبد الله: ١١٩٢

١١٩٣

ابن الصيرلي: ٩٧٢

ابن صيقل: ١٢٣٣

ابن طارق: ١٤٣٠

ابن طاهر، عبد الله: ٧٥

ابن طميل، أبو بكر محمد بن عبد الملك:

١٤٢، ٣٨٤، ٣٨٥، ٤٦٨، ٤٦٩

٨٩٦، ١١٠٤ - ١١٠٩، ١١١٤

١١٥٥، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٦١ -

١١٦٣، ١١٦٥ - ١١٧٤، ١١٨٢

١٢٧١، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٤٥٩

ابن عبد العزيز، أبو بكر: ١٠٧، ١٠٨

ابن عبد العزيز، أسلم: ١٢٢٦

ابن عبد العزيز، عبد الملك: ١١٨

ابن عبد العزيز، هاشم: ٧٩ - ٨٢

ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله محمد

ابن محمد: ١١٨٣، ١٢٧٨

ابن عبد المنعم الشريشي، أبو العباس أحمد:

٤٦٦

ابن عبد، حلقمة: ٤٨٦

ابن عبدوس، أبو عامر: ٥١٤، ٥١٨،

١٣٠٧

ابن عبدون: ١٩٩، ٩٨٥

ابن عبدون الجبلي، محمد: ١٣١٦

ابن عبو (ديبو لويث): ١٢٨، ٣٤٤

ابن العثاب، محمد: ١٢٠٤، ١٢٤٧،

١٢٤٨

ابن عثمان، سعيد: ١٢٣٠

ابن عثمان، عبد الله: ٧١

ابن عديس، عمر: ٩١١

ابن عداري، أبو عبد الله محمد: ٢٠١،

٨٦٦، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٥٣ -

١٠٥٦

ابن هزاض: ١٣٧٥

ابن عراق، أبو نصر منصور: ١٣٦١

ابن العربي، أبو بكر: ١٢١، ١٩٩، ٢٢٣،

٢٢٨، ٢٢٩، ١٢٠٠ - ١٢٠٢،

١٢٠٤، ١٢٤٩

ابن هريسي، هبسي القطين: ١٤٢، ٣٦١،

٣٨٣، ٦٧٩، ٧٢٨، ٧٦٧، ٨٩٤،

٨٩٥، ١٠٩٠، ١٠٩٣، ١١١٦،

١١١٧، ١١٦٩، ١١٧٣، ١١٧٤،

١١٨٧، ١١٨٨، ١٢٠٧، ١٢٥٩ -

١٢٦٢، ١٢٦٤، ١٢٦٩، ١٢٧١ -

١٢٧٥، ١٢٨٣، ١٢٨٨

ابن العريف، أبو العباس أحمد بن محمد بن

موسى بن عطاء الله: ١١٨، ٣٨٢،

١٠٩٣، ١٢٠١، ١٢٠٧، ١٢٦٤،

١٢٧٤ - ١٢٨٧، ١٢٨٤

ابن عزراء، ليراعام: ٣١٠، ٧٤٧، ١٤٥١،

١٤٥٤

ابن عزراء، موسى: ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٨،

٧٤٧

ابن عزون، أبو القمير: ١٢٠

ابن عصام، أحمد: ١١٨

ابن حكاثة: ١٠٣

ابن علي، اندرس: ١٠٠٨

ابن علي، عبد الزمن: ١١٨ - ١٢١

ابن علي الكاتب، الحسن: ٨٠٩، ٨١٠،

٨١٢

ابن عمار: ٢٢٢، ٤٩٤، ٥٠٤، ٥١٣،

٦٦٩، ٦٧٠

ابن عمار، أبو بكر محمد: ١٠٩، ٥٢٤ -

٥٢٧، ٥٢٩، ٥٣١، ٥٤٠، ١٠٠٩

ابن عمر، أبو بكر: ١١١

ابن عمر، يحيى: ١١١، ١٢٤

ابن الحوام: ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٥٨،

١٣٥٩، ١٣٧١، ١٣٧٤ - ١٣٧٦،

١٣٨٠، ١٣٩١، ١٣٩٤، ١٣٩٥،

١٣٩٧، ١٣٩٩، ١٤٠١، ١٤٠٢،

١٤٣٤

ابن غالب: ٧٦٢، ١٠٤٧، ١٠٥١، ١٠٥٩

ابن خاتمة، اسحاق بن محمد: ١٢٣

ابن خاتمة الصحراوي، محمد: ١٢٣

ابن خاتمة الصحراوي، يحيى بن علي: ١١٧

ابن خريص، أبو عامر: ٣٩٣، ٣٩٧

ابن قليون: ٦٧٠

ابن خندوسالير، أبو عمر: ٢٧١

ابن الفارض: ٧٦٧

ابن فتحون السرقسطي، سعيد: ١٠٩٩،

١٢٥٠

- ابن الصغار، إبراهيم: ٣١٣
 ابن فرح الجبائي، أبو عمر أحمد: ٥٧٨، ٥٧٣
 ابن مرحون: ١٢٤٨، ١٢٦٥
 ابن مردند، شحنة بن غرسية: ٩٣، ٩٤، ٩٧
 ابن مردند، غرسية (قوس قتالة): ٩٠، ٩٣
 ابن المرهسي: ١٠٧٠، ١٠٧١، ١١٨٢، ١١٩١، ١٢٠٢، ١٢٦٤ - ١٢٦٩، ١٢٧٢
 ابن مركون: ٩٤٣، ٩٤٤
 ابن نرباس، عباس: ٨٢، ١٤٢، ١٨٨، ١٢٩٩، ١٣٠٢
 ابن فضال: ٤٠١
 ابن ططيس: ١٩٣
 ابن الفوال السرقسطي: ١٠٩٩
 ابن القاسم: ١٢٤٣
 ابن قاسم، عبد الله: ١١٨٦
 ابن قاسم، مسلمة: ١٢٤٩
 ابن قتيبة: ١٠٢، ١١٠٠
 ابن لزمان: ٥٨٤، ٥٩٠، ٥٩٣، ٧١٩، ٩٩٨، ١١١٥
 ابن قسي، أبو القاسم: ١٠٩٣، ١٢٥٢، ١٢٦٤، ١٢٧٥، ١٢٧٩ - ١٢٨٢، ١٢٨٤
 ابن قسي الشلبي: ١١٨، ١٢٠
 ابن قسي، موسى بن موسى: ٨٠، ٩٧٣
 ابن القبط المهدى: ٨٤، ٣٧٨، ٩٦٨، ١٢٥٢، ١٢٥٣
 ابن القطاع، علي: ٥٢٦
 ابن القطان: ٣٦٨، ٣٧٢، ٣٧٤، ٣٧٦
 ابن قليج، الملقطاي: ٦١٢
 ابن مينة، عمرو: ٤٨٦
 ابن القروطية، أبو بكر محمد: ١٩٨، ٥٤٦، ٨٠٧
 ابن قيس، زهير: ٥٦
 ابن قيس، الفازي: ٧٣
 ابن قيس، مؤمن بن سعيد: ٤٩٠
 ابن القيم الجوزية: ٢٤٠، ٦٠٩، ٦١٥، ٦١٦
 ابن كليب، خليل بن عبد الملك (خليل المعلة): ١١٨٦
 ابن كليس، يعقوب: ٣٠٤
 ابن الكناد: ١٣٣٦ - ١٣٣٨
 ابن لب الطلسكي، أبو عمر: ١١٩٣، ١٢٥٢
 ابن لبابة، محمد بن عمر: ١٢٢٨، ١٣٩٢
 ابن الأبيات: ٤٨٧، ٥٢٦، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣١
 ابن لبرنت، فوناش: ١٩٧، ٣٠٧
 ابن ليد: ١٢٥١
 ابن اللطائي، أبو جعفر: ٥٠٤، ٥٠٧
 ابن لويه، معاوية: ١٩٧، ٢٧١
 ابن ليون: ١٣١٣، ١٣٧٥، ١٣٨٠، ١٣٩٤، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٤
 ابن ماء السماء، عبادة: ٥٨٤، ٥٩١، ٥٩٣
 ابن ماجد، أحمد: ٤٣٦، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٥
 ابن مالك الجبائي: ١٤٢
 ابن محمد الألبيري، يحيى: ١١٨٩، ١٢٠٧
 ابن محسن، عبد الله محمد (البشير الوثري): ١١٩، ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٧٧
 ابن محمد الشافعي، أبو الوليد اسماعيل: ٤٦٥
 ابن محمد، عبيد الله: ٨٤
 ابن محمد، بقي (صاحب الصلاة): ٨٢، ١١٨٥، ١١٨٧، ١٢١٩، ١٢٢٥، ١٢٣٢، ١٢٤٥، ١٢٥٠، ١٢٥٥، ١٢٦٥
 ابن مدافع، زياد: ١٢٦

ابن المرأه: ١٢٦٩، ١٢٧٣، ١٢٨٥
 ابن مردنیش، محمد بن سعد: ١١٨، ١٢١، ١٢٣، ١٢٦، ٣٩٤، ٨٧٤، ٩٣٩، ٩٧٢، ٩٨١، ٩٨٣، ١٢٢٣
 ابن مروق: ١٢٠٨
 ابن مروان، أحمد: ١٠٧٦
 ابن مروان، عبد الرحمن (البلقي): ٨٠، ٨٣، ٨١
 ابن مزدلي، محمد: ١١٥
 ابن مستن، سعيد: ٨٣
 ابن مسرة، عبد الله: ١٠٩٠، ١٢٦٥
 ابن مسرة، محمد بن عبد الله: ١٠٩٠، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١١٨٦، ١١٨٩
 ١٢٣٤، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥٣
 ١٢٦٢ - ١٢٧٥
 ابن مكره: ١٠٩٧
 ابن مسلم، قتيبة: ٥٩، ٦٢
 ابن مسلم، مهدي (القاضي): ١١٨٠
 ابن مسلمة (المنصور): ١٠٦
 ابن مشرف، سعيد بن عمران: ١٢٢١
 ابن المطرف، القاسم: ١٣٢٣، ١٣٢٢، ١٣٤٠
 ابن معاذ ابياتي، جيان أبو عبد الله محمد: ١٣١٩ - ١٣٢١، ١٣٢٣، ١٣٢٢
 ١٣٣٣، ١٣٣٨، ١٣٤٢، ١٤٦٧
 ابن معاوية، عامر: ١٢٢١
 ابن معاوية المرواني، محمد: ١٠٧٠
 ابن المعتز: ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٩٢
 ابن ميمون، جميل (جميل بثينة): ٤٨٦، ٦١٠، ٦٦٢، ٦٨١
 ابن ميمون، يحيى: ١٢٢٢
 ابن ميمون، عر الدولة بن محمد: ١٠٧
 ابن معيشه الكندي، أبو محمد عبد الحق بن عبد الله: ٩٣٥
 ابن المعلّس، عبد الله: ١٢٣٣

ابن مغيث، عبد الكريم: ٧٧
 ابن مغزج، الحسن: ٩١٢
 ابن مغزج، سلامة: ٩٣٠
 ابن المقفع، عبد الله: ٤٧٠، ٥٠٧، ١١٥٦
 ابن ملوك، طريف: ٥٩
 ابن متيل، إزراق: ٨٠
 ابن منكر، الوليد: ١٢٨٠
 ابن مفضل، أسامة: ٤٠٤
 ابن مهاجر، إبراهيم: ٣٠٤
 ابن المهاجر، عبد الله: ١٠٠
 ابن موسى، أبو محمد عبد الله: ٩٣٨
 ابن موسى، عبد العزيز: ٦٦، ٦١ - ٦٣
 ابن موسى، محمد: ١٠٧١
 ابن موسى، مروان: ٥٦
 ابن ميمون، علي بن عيسى: ١٢٠
 ابن ميمون، موسى: ٢٠١، ٣١٠، ٣١١، ٤٧٠، ٥٩٥، ٧٤٧، ١٠٦٨، ١١٠٤
 ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣٢٣، ١٣٣٩
 ١٤٠١ - ١٤٠٣، ١٤٥٩
 ابن ناصح، عباس: ٧٥
 ابن نافع، أبو الحسن علي (زرياب): ٧٧، ١٨٩، ٨٠٥ - ٨١٠، ٨١٦، ٨١٩
 ٨٢٩، ٨٦٩، ٩٩٧، ١٤٠٤
 ابن نافع، عتبة: ٥٦
 ابن نصر، أحمد: ٩٢٠
 ابن نصر، عبد الله: ١٢٣٤
 ابن نصير، موسى: ٢٢، ٢٣، ٢٥ - ٢٧، ٥٦، ٥٧، ٥٩ - ٦٢، ٦٤، ٦٥، ١٠٠
 ابن النعمان القساري، حسان: ٥٦
 ابن النخيلة، اسماعيل: ١٥١، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣٠٨
 ابن النخيلة، يوسف: ٨٧٩
 ابن النخيس: ١٤٧٩
 ابن هارون الرمادي، يوسف: ٤٩٢ - ٤٩٤، ٥٩١، ٥٩٣

- ابن هارون، سهل: ٤٦٤، ٥٠٧
 ابن هارون، عبد البر: ٩١١
 ابن هاشم، خالد: ٩٢٠
 ابن هاشم، أبو القاسم محمد: ١٨٩، ٤٨٦، ٤٩٠، ٤٩٢، ٤٩٤ - ٤٩٧، ٥٠٩
 ٥١٨، ٥٢٥، ٥٢٨
 ابن الهائم: ١٣٣٤، ١٣٣٦ - ١٣٣٨
 ابن هذيل، سعيد: ٨٣
 ابن هشام، معاوية: ٩١٢
 ابن هلال، يحيى بن قاسم: ١٢٣١، ١٢٣٢
 ابن هشك، إبراهيم: ١١٨، ١٢١
 ابن هود الجذامي: ١٢٦
 ابن هود، سيف الدولة أحمد المستنصر بن
 عبد الملك بن أحمد المستنصر: ١٢١
 ابن هود، طيش: ٣٩٩
 ابن هود، محمد بن يوسف: ١٢٦
 ابن هود، المؤنس: ١٤٦٦
 ابن الهيثم: ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٤٥٠
 ابن واصل، محمد بن طيس: ١٢٢٤
 ابن حسن والفد: ١٣٠٣ - ١٣٠٥، ١٣٧١، ١٣٧٢
 ١٣٨٩، ١٣٩٤، ١٣٩٧
 ابن واتسوس، أصبغ: ٧٤
 ابن وحشية: ١٣٠٣
 ابن وديع، سلامة بن أمية: ١٢٢٩
 ابن وزير، سديري: ١٢٠
 ابن وضاح، محمد: ١١٨٦، ١١٨٧، ١٢١٨، ١٢٣٢، ١٢٤٥، ١٢٤٧
 ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٨
 ابن وحب، عبد الملاء: ١٢٤٩
 ابن يحيى، بكر: ٨٣
 ابن يحيى، حيد الله: ١٢٢٧، ١٢٢٨
 ابن يحيى، يحيى: ١١٨٨، ١١٨٩، ١٢٢٧
 ابن يزيد الاسكندراني، عبد الواحد: ٧٨
 ابن يعقوب، إبراهيم: ١٩٧، ٤٠١، ٤٠٣، ٤٠٤
- ابن يوسف، سحنية: ٣٠٧
 ابن يونس الخزازي، أحمد: ١٢٩٩
 ابن يونس الخزازي، عمر: ١٢٩٩
 أبو الأجنس: ١٢٣١
 أبو إسحق الإلبيري: ٣٠٦
 أبو البقاء الرندي: ٣٩٨
 أبو بكر: ١١٣٣
 أبو بكر أحمد بن طاهر: ١٠٩
 أبو بكر الرندي: ١٠٠٤
 أبو بكر الصديق (الخليفة): ٣٦٩، ٩٠٧
 أبو محسنا: ٤٨٦، ٤٨٨، ٤٩٢، ٤٩٤، ٥١٢، ٥٤٠
 أبو جعفر المنصور: ٧١، ٧٢، ٧٣١
 أبو الجيش مجاهد (الوفق): ١٠٨
 أبو الحجاج: ١٣٠٦
 أبو الحسن علي بن سعد بن محمد بن يوسف
 (السلطان الغرناطي): ١٣٣، ١٣٤
 أبو الحسن علي بن عثمان المريني (السلطان
 المريني): ١٣٠، ١٣١
 أبو حنيفة: ٤١٩، ٤٩٣
 أبو حيان الغرناطي: ١٤٢
 أبو الخير (الإشبيلي): ٢٣٠، ١٢٥١
 ١٣٠٣، ١٣٥٨، ١٣٧١، ١٣٧٣
 ١٣٨٠، ١٣٨٨، ١٣٩٤، ١٣٩٧
 أبو داود: ٣٦٨
 أبو ديبوس: ١٢٧
 أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ١٢٦
 أبو سعيد: ١١٠٥
 أبو سلمة الخلال: ٧٠
 أبو العافية، ثودروس: ٣١٤
 أبو العافية، صموئيل هاليفي: ٨٥٨ - ٨٦٠
 أبو العافية، مالك: ٣١٣
 أبو العباس السفاح: ٧٠
 أبو العباس الصقلي: ١٢٣
 أبو عبد الله الصغير: ٣٩٩، ٤٠٠، ١٠٠٩

أبو عبد الله محمد (ملك غرناطة): ١٣٤،
٩٤٥، ١٣٥
أبو عبد الله محمد الناصر (الخليفة): ١٢٥،
٩٣٨
أبو العتاهية: ٧٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٥٠٠،
٥٦٣
أبو العرب: ١٣٠١
أبو العلاء زهر: ٢٣٠
أبو العلاء المصري: ٤٦٧، ٤٧١، ٤٨٨،
٥٦٣، ٥٠٠
أبو علي الفالي: ٨٩، ٩٥، ٤٦٤، ٤٨٥
أبو علي يونس: ٣٧٧
أبو عمرو الصفاقسي: ١١٩٣
أبو هيثم الفشاش: ٧٨٦
أبو الفتح نصر: ١٨٨
أبو الفدا: ٤١٩
أبو فراس الحمداني: ٤٩٣
أبو الفرج الأصفهاني: ٨٠٤
أبو الفرج الجياني: ٦٨١
أبو الفضل البغدادي: ١٠٦٦، ١٠٦٧
أبو القاسم محمد بن إسماعيل (القاضي):
١٠٣
أبو محمد عبد الله (ابن للربيع الأزدي): ٤٦٦
أبو محمد عبد الواحد الرشيد: ١١١٦
أبو منبج: ١٢٦١، ١٢٧٨
أبو مروان، عبد الملك: ٢٣٠، ١٣٠٥،
١٤١٦
أبو مسلم الخراساني: ٧٠
أبو معشر (العلكي): ٧٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٥
أبو منصور البغدادي: ١٣١٨
أبو النجم: ٤٨٦
أبو النجم وضوان (الحاجب): ١٣١، ١٦٩،
١٧١
أبو سواس: ٧٧، ٤٨٨، ٤٩٠، ٤٩٤،
٥٣٧، ٥٣٨

أبو الوليد محمد: ١٠٢
أبو وهب الراشد: ١٢٣٥
أبو يعزى: ٣٦٠، ٣٦١
أبولونيوس: ١٣١٩، ١٤٥٠، ١٤٥٣
أجور العمال: ١٠٦٠
أحمد بن سليمان (المقتدر بالله): ١٠٤،
١٠٨، ٢٧١، ٨٧٢، ٩٢٥، ١٣٠٧،
١٤٥٠، ١٣٠٨
أحمد المنصور (سلطان المغرب): ١٣٩
الأخطل: ٤٨٦
إخوان الصفاء: ١١٦٥، ١٢٧٠، ١٢٧٤
الأخوان فالدس: ٧٥٢
الأخوة فيعالي: ٤١٨
الأخوة الفروني: ٢١
الأدب الإسباني: ٨٨، ٧٢٧، ٧٢٩، ٧٥٢،
٧٥٣، ٧٥٦، ٧٥٨، ٧٦٠، ٧٦٢،
٧٦٥، ٧٧٠، ٧٧٤، ٧٧٧، ٧٧٨،
٧٨١، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٧، ٧٨٩،
٧٩١
الأدب الأحامدي: ٣٣١، ١٤٤٢
الأدب الأنطلسي: ٣٩٣، ٤٦١، ٤٨٠،
١٠٠٠
الأدب الأندلسي: ٦٦٤، ٧٦١
الأدب الجغرافي العربي: ٤٠١، ٤٠٤
أدب الخاخامات: ٣٠٧
أدب الحب: ٦٠٣
الأدب الفيني الشرقي: ١٢٢٣
الأدب القراني: ٤٨٠
الأدب الروائي العربي: ١١٥٥
الأدب السري: ٧٢٧
الأدب الشرق أوسطي: ٧٠٧
الأدب الشعري: ٢٩٣
الأدب الصوملي الإسلامي: ٧٦٩
الأدب العملي: ٥٤١
الأدب العربي: ٣٠٤، ٤٧٠، ٧٤٦، ٧٤٧

- انظر أيضاً الأدب اليهودي

الأدب العربي: ٣١٢، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٧٠،
٥١٧، ٥٢٠، ٥٢٣، ٥٥٩، ٥٨٨،
٦٦٠، ٧١٤، ٧٢٨، ٧٣٩، ٧٥٩،
٧٦٠، ١١٥٧

الأدب العربي اليهودي: ٣١٣

الأدب الفرنسي: ١٠٠٠

الأدب القشتالي: ٧٣٩

الأدب المنعزل: ٤٨١

الأدب اليهودي: ٣١٢، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٥

- انظر أيضاً الأدب العبري

إدريس بن علي بن حمود (الشاب): ٩٩،
١١٠

الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد:
٤١٦، ٤٤٨، ٩٨٥، ١٠٧٦، ١٣٥١،
١٣٩٨

أدجار البائسي: ٤٢٠، ١٣٣٠، ١٣٣١،
١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٦٧، ١٤٧٩

أفغوش بن أردون انظر ألفونسو الثالث
(المعظم)

أرحميدس: ١٣١٧، ١٣١٩، ١٤٥٠،
١٤٥٥

أرداباستو (قرميس الأندلسي): ٢٧١

أردون بن رذمير (ملك آشوريش): ٨٠

أردون الثالث (ملك ليون): ٨٩

أردون الثاني (ملك آشوريش): ٨٥، ٨٧

أردون الرابع (الحبيث) (ملك ليون): ٨٩،
٩٠، ١٩٧، ٦٦٨

أردون الرابع (الفاقد) (ملك ميرة): ٢٠٠

الارستقراطية العربية: ٢١٨

الارستقراطية المسيحية: ٣٤٤

أرسططس: ٢٠١، ٢٣٠، ٣٨٠، ٤٢٢،

٥٨٨، ٥٨٩، ٦٨٣، ٦٩٨، ٧٣٤،

٧٤٦، ١٠٩٥، ١١٠١، ١١٠٦،

١١١٠، ١١١٤، ١١٢٩، ١١٣٠،

١١٤٢ - ١١٤٧، ١١٥١، ١١٦٦ -

١١٦٩، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٣٠٠،

١٣٠٤، ١٣٠٧ - ١٣١٠، ١٣٤٠،

١٣٨٨، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٤٥٧،

١٤٥٩ - ١٤٦١، ١٤٦٦

أرطلس (القومس): ٢٧

الأرقام القياسية: ١٤٤٨، ١٤٤٩

الأرقام الهنتية: ١٤٤٨

أركين، أ. حبيب: ٧٤٧

الأرموي، صفي الدين: ٨٠٤، ٨١١، ٨١٣

أرنالديث، روجر: ١١٩٧

أريانو (الأسقف): ٢٧٨

أريقالو، مانثيو دي: ٣٣٥ - ٣٣٧، ٣٤٣،
١٢١١

الأريوسية: ٢٧٣

أزورلوا، غومز إنانش دي: ٤٣٥

الأنباچ الأنطية: ١٣٣٧

الاستحي، أبو مروان: ١٣٣٤

الاستشراق: ١٤٢، ٧٠٠، ٧٩٠، ٨١٧

إسحاق بن حنين: ١٤٦٦

الأسطراب: ٤٤٧، ١٣٢٢، ١٣٢٤ -
١٣٢٣، ١٣٢٩

أستليوس: ١٣٠٨

الاسكنر: ٤٦٩، ١١٣٧، ١١٤٢،

١١٤٣، ١١٤٥ - ١١٤٧، ١١٤٩ -
١١٥١، ١٤٤٦

الاسكنر الأفروديسي: ١٠٩٥

الإسلام السري: ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٣١،
٣٤٢، ٣٤٥، ٣٥٠

الإسلام الشعبي: ١٢١٩

إسماعيل الأول بن فرج (سلطان غرناطة):
١٣٠، ٩٤٣، ٩٤٧، ٩٤٨

إسماعيل بن عبد الرحمن بن ذي النون
(الظافر): ١٠٥، ٩٢٦

إسماعيل، عزيز: ١٤

الأسواق، الأندلسية: ١٠٧٩

أسيشيو، يوجينيوس: ٧٥٢

الإشارة الموسيقية: ٨١٩

الأشاعرة: ١١٦٠

أشيمجلر، أوزوالد: ٧٤٩

الأشعرية: ١١٩، ٣٨٦، ١١٩٤، ١٢٠٣

الأشكال المعمارية الزهرية: ٩٣٤

الاصطخري: ٩٦٨

أصفهاني، حمد بن علود: ٦٦٢، ٦٨١

الإصلاح البيرونتي: ٣٦٤

الأصول الدينية: ٣١١

الأصبي: ١٢٤٨

اعتماد الرميكية: ٥٢٧، ١٠٠٩

الأعرابي، سليمان بن يقطان: ٧٢

الأعشى: ٤٨٦

الأعلم الشنمري: ١٤٢

أعمال الخشب الأندلسية: ٩٣٥

الأحصى التطلبي: ٥٧٦، ٩٠٢

أغلب المرتضى: ١٠٨، ١١٣

أغوزام البربري: ٣٨٢

أنسلاطرون: ٤٦٧، ٤٦٨، ٦١٣، ٦١٤

٦٦٥، ٦٨٣، ٧٣٤، ٧٤٦، ١٠٩٥

١١٦٦، ١١٦٧، ١١٩٩، ١٢٧١

١٤٥٩

أفلاطون النيفولي: ٤٢٠، ١٤٦٧

الأفلاطونية المحدثة: ٥٧٢، ٧٣٤، ١٠٩٣

١١١١، ١١١٦، ١١١٦، ١١٦٩

١١٧٢، ١٢٦٣، ١٣٤١

الأفلاطونيون المحدثون: ٦٨٣، ١١٧٣

أفلرطين: ١١٦٩

أفونسو الثالث (ملك البرتغال): ٤٤٤

أفيندوت: ١٤٥٧

إقبال، محمد: ١٧، ١٩، ٢١٠

الاقتصاد الإسباني: ١٤١

الاقتصاد الأندلسي: ١٠٤١، ١٠٤٣

١٠٨١، ١٠٦٠

الاقتصاد الإسباني: ١٠٥٣

إقليدس: ١٠٩٥، ١١٠١، ١٣١٧

١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٤٢، ١٤٤٤

١٤٥٠، ١٤٥٥

إلك، باربرو: ١٥

إكويكولا، ماريو: ٦٦٤

الأكويبي، توما: ٧٠٧، ٧٣٤، ٧٤٧

١١١٥، ١١٠٤

ألان، روجر: ٩

ألبارو القرطبي (المهران): ٧٩، ١٨٧، ٢٧٤

ألبري، رفايل: ٥٤٧

ألبري، تاليا كلاماي: ٥٤٧

ألبوكرك، أفونسو دي: ٤٤٠، ٤٤١

ألبيري، محمد: ١٢٠٢

ألبورو الطليطل: ١٤٦٠

ألفونسو إنريكت الثاني: ١٢٢

ألفونسو الأول: ٦٩، ٧٣

ألفونسو الأول (المحارب) (ملك أراغون):

١٠٥، ١١٥، ١١٧، ٢٣٦، ٢٣٧

٢٤٦، ٢٥٦، ٢٧٥، ٦٦٦، ٩٧٢

ألفونسو التاسع: ١٢٥

ألفونسو الثالث (المعظم) (ملك ليون): ٨١

٨٤، ١١٣، ١٢٦، ٢٧٦

ألفونسو الثامن: ١٢٣، ١٢٥، ٨٥٦

ألفونسو الثاني: ٧٣، ٣١١

ألفونسو الحادي عشر (ملك قشتالة): ١٣٠

١٣١، ٢٠٢، ٢٩٦

ألفونسو الخامس (ملك ليون): ٩٤

ألفونسو الرابع: ٨٧، ١٣١

ألفونسو السابع: ١١٦، ١٢١، ١٢٢

٨٥١، ١٤٥٠

ألفونسو السادس: ١٠١، ١٠٤، ١٠٦

١٠٨، ١١١، ١١٤، ١٩٦، ٢٧٩

٢٨١، ٢٩١، ٣١١، ٦٦٦، ٦٦٩

٨٩٩، ٩٠٠	٦٧٠، ٦٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٩٢٧
أنطون، فرح: ١١١٥	٩٨٩، ١٣٩٤
الاغلابيون: ٥١١	ألموسو العاشر (الحكيم): ١٢٨، ١٢٩
أنواع الطبخ العربي: ١٠٢٦	١٤٢، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٢٠، ٢٢٧
إنوسنت الرابع (البابا): ٤٢٩	٢٣٢، ٣١١، ٣١٤، ٦٧٠، ٧٣٤
أهرن: ١٣٠٢	٧٥٠، ٨٢١، ٨٥٢، ٨٦٠، ١٠٧٩
أهل النخعة: ٢٤١، ٢٧٥، ٧٨٨، ٧٨٩	١٢١٠، ١٣٠٢، ١٣١٢، ١٣٨٨
٣٠١، ٣٠٢، ٣٩٥، ١٠٤٧، ١٠٥١	١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٧٨
١١٨٤، ١٠٥٢	ألمونسو (ملك قشتالة): ١٠٨، ١٢٧
أوبيدا، مورا دي: ٣٣٧	ألمونسي، بطرس: ٣١٢
أوتو الأول (ملك ألمانيا): ١٩٧، ١٩٨	ألكندر الثاني (البابا): ٦٧١
٢٧١	ألكندر السادس (البابا): ٤٢٧
أونيكوس: ١٤٥٠	أليد، فرنسيسكو دي: ٤٣٩، ٤٤٠
أودو الكلوني: ٨١٩	ألوسو، كارلوس: ٣٤٨
أورتيجا إي غاسيت، غوسيه: ٥٤١، ٧٥٠	الألبان القديمة: ١٣٩٨
أودشرونك، أ.: ٨٢١	إليانور الأكتانية: ٦٧٢
أوركنيس، غوسيه: ٩٦٤	إلياندر (أسقف طليطلة): ٢٨٠، ٢٨١
أردوسوس: ١٤٤٢	إليزابيث الأولى: ٣٤٧
أردياسوس: ١٤٤٣	إليان، ماتيو: ٧٥٢
الأوداهي (الإمام): ١١٨٠، ١١٨١	أم الكرام بنت المنصور بن حماد: ٩٩٧
أوغسطس: ١٨٤، ٣٠٢	أمبركيس: ١١٨٧، ١٢٦٣
أولشكي، ليوناردو: ٤١٢، ٤٣٣	الامبراطورية لإسبانية: ٣٢٤، ٣٤٤
أوماتيوس: ١٣٣٧	الامبراطورية الرومانية: ٢٧٧، ١٤٢٧
أوبكا (الأميرة): ٦٦٧	الامبراطورية العثمانية: ٣٢٤
أيلنزا، ميكيل دي: ٢٣٣	الأمين (الخليفة): ٨٠٧
إيلنيث، ح ليواراس: ١٣٧٥	انتفاضة المريدن: ١٢٧٥، ١٢٧٩، ١٢٨١
إيرفوا، دومينيك: ١١٧٩	انجلمان، و. ه.: ٦٣٨
إيريل (ملكة قشتالة): ١٣٤، ١٣٧، ١٥٨	الاندماج الثقافي: ٧٨٤
١٦٦، ١٦٩، ١٧٥، ١٧٩، ٢٩٧	إنريكي دي ترانسماريا: ١٣٢
٣١٠، ٣١٨، ٣٢٩، ٤٠٠، ٤١١	إنريكي الرابع (ملك قشتالة): ١٣٣، ١٣٤
٤٢٠، ٤٢٧، ٧٧٦	أنس انقوب (جارية للنصور): ٩٩٧
إيزيدور الأسيلي (القديس): ٧٨١ - ٧٨٣	أسيلمو دي نورميدا (الأخ): ٤٧٠
١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٣٨٨، ١٤٤٢	أسيلمو، فراي: ٧٧٣
١٤٥٢	الأنصاري، الحسين بن يحيى: ٧٢
ليكوتو، ميخيل: ١٣١٠	الأنضباط: ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٤، ٨٩٦

إشيساح، فولمرام قرن: ٦٦١

إيمكا: ٣٠٢

إيمموف، أ. ف.: ٤١٣

ايكر، لورنس: ٦٥٨

إيسكو (الملك): ٦٦٧

إيوارت، كريستيان: ٨٦٧

إيولوحيو القرطبي (القسيس): ٧٩، ٢٧٤

- تب -

بابكوك، وليام: ٤١٤

بابلوس: ٧٥٥

باجونيك، جوزف م.: ٥٩٤

الباجي، أبو الوليد: ١١٩٤ - ١١٩٧،

١٢٠٠، ١٢٠٩، ١٢٤٦، ١٢٤٧،

١٢٥٠، ١٣٠١، ١٣٠٨

باديس بن حبوس: ١٠٧، ١١٠، ١٥١،

٣٠٤، ٣٠٦، ٩٢٨

البارامترات: ١٣٣٢، ١٣٣٧

باريدروسا (الأخوان عزّوج وخير الدين):

١٣٩

باريري، غياماريا: ٥٧١، ٦٢٧

بارثيلو، ماريا ديل كارمن: ٢٩٤

بارثيلو، ميغيل: ١٣٦٠، ١٣٦١

بارحنا، ابراهيم: ٣١٢، ١٤٦٧

بارغيور، ف.: ٧٤٥

باري، جون أوراس: ٤٤٤

باز، أوكتابيو: ٧٩٠

باستور، لودفيك: ٤٣٢

باستورو، ميشال: ١٣٨٦، ١٤٠٣

الباطية: ١٠٩٠، ١٠٩٣، ١١٨٧، ١٢٦٣

بافور، جيرالدو سم: ١٢٢

بالباس، قوزس: ١٦٠، ١٧١، ٢٦٩،

١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٣٥

بالمشيا، أنجيل حونزالير: ١٤٣، ٢٨١،

٤٧١، ٧٣٩، ٧٤٣

بالشيا، رفايل: ٢١٧

مالستروس ي بيرتا، أنطونيو: ٤٤٤

بالولوجينا، ماريا: ٤٣٠

باتكيري: ١٣٩٥، ١٤٠١، ١٤٠٣

باتو، جيوفاني دي: ٤٣٠

باتيغلس، يوسي: ٧٧٦

بايرون: ٧١٩

بايزيد الثاني (السلطان العثماني): ٣٢٤

بابقاء أفونسو دي: ٤٣٦

بين الثاني: ٦٨

البشاني: ٤١٩، ٤٢٠، ١٣٣٢، ١٣٣٣،

١٣٣٦، ١٣٤٢

البحثري: ٤٨١، ٤٨٨، ٤٩٢، ٤٩٤،

٥١٤، ٥٣٧، ٥٤٠

بدر (الأميرة الرابطة): ٩٣٦، ٩٤٦

بدر الأول: ١٠٥

البدع في الأندلس: ١٢٤١، ١٢٤٦،

١٢٤٧

براورد، والف: ٤٤٨

البربر: ٢٤، ٢٥، ٦٤ - ٦٦، ٧١، ٨٤،

٢٦١ - ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧٣،

٢٧٤، ٢٧٧، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٤،

٢٨٩، ٩٨٣

البرجي، أبو الحسن علي: ١٢٠١، ١٢٧٥

البرخي: ١٠٩٣

برفكتو (القسيس): ٧٩

البرك الأندلسية: ١٤٣٢

بركات الثاني: ٤٣٩

برمتد الثاني (ملك ليون): ٩٣، ٩٤

برنار دو سيدراك (أسقف طليطلة): ٩٨٩

بروكلمان، ك.: ١٢٨٣

بروكلوس: ٧٤٦

بريشليانو: ٢٧٣

البريشليانية: ٢٧٣

البيسة الأوروبية: ١٤٣٥

السيط . ٨١٢

البشير الوثريسي انظر ابن عسني، عبد الله
محمد (البشير الوثريسي)

مطرس الميجل (أسقف دير كولوني):
١٤٥٥، ١٤٦٢

بطره: ٦٩

بطره الأول (القاسي) (ملك قشتالة): ١٣١،
١٣٢، ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٨٧، ٣٩٥

١١١٨

بطره الثاني (ملك أراغون): ١٢٥، ١٢٦،
٣١١

بطره الرابع (ملك أراغون): ١٣١

البطروجي، أبو إسماعيل نور الدين: ١٣٠٩،
١٣٤١ - ١٣٤٢، ١٤٥٩، ١٤٦٠

١٤٦٧

البطروجي، يوسف: ١٢٠

بطليموس: ٤١٩، ٤٢٠، ٦١٤، ٧٦٢،
٧٦٤، ١٠٩٥، ١٣١٩، ١٣٢٦

١٣٣٢، ١٣٣٤، ١٣٣٦، ١٣٣٨ -

١٣٤٢، ١٣٩٠، ١٤٥٢، ١٤٥٦

١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٥

البغدادي، علي: ٧٥٨

البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد الحميد:
١٨٩، ١٩٠، ٤٠٢، ٤٤٩، ١٠٤٦ -

١٠٤٨، ١٠٥٩

بكيا (الخصي): ١٩٢

بل، ألفريد: ٣٦٤

بلاتاجيني، هنري: ٦٧٢

بلاي: ٦٨، ٦٩، ٧٣

بلوتينوس: ٧٤٦

البلوطي (القاضي): ١٩٩

البلوطي، أبو حصي عمر: ٧٥

البلوطي، أيوب: ١٢٢٢

بت المروية: ١٠٠٩

بنفسني، شيت: ٣١١

بنو أمة: ٦٠٥، ١٢٨١

بنو حصي: ٣٢١

بنو ذو النون: ٩٢٣، ٩٢٦، ١٣٠١

بنو سعد: ٣٢١

بنو صمادح: ٩٢٣، ٩٢٧

بنو عامر: ٣٠٥

يسو عيلك: ٢٠١، ٢٢٧، ٥٠٩، ٥١٧،

٩٢٣، ٩٢٤، ١٣٠١

بنو العباس: ٢٠٤، ١٢٨١

بو خانية: ١٣٥٦

بو قاسي: ٢٤٨

بنو قيسي: ٦٦٧

بنو موسى: ١٣٠٢، ١٣١٩

بنو نصر: ١٥٢، ١٥٧، ١٦٧، ١٧٥،

٢٢٣، ٣١٥، ٣١٨، ٣٢٤، ٣٤٤،

٣٩٩، ٨٧٩، ٩١٠، ٩١٣، ٩٢٠،

٩٢١، ٩٣٤، ٩٣٨، ٩٤٠ - ٩٤٣،

٩٤٥، ٩٤٨، ٩٥٠، ١٢١٧، ١٣١٢،

١٣١٧

بو هشام: ٨٦٦

بو عود: ٣٠٤، ٩٢٣، ٩٢٤، ١٣٠١،

١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٤، ١٤٥٥

بنيامون التليلي: ١٠٧٦

بنينفيلي، هاميت: ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٦٣

بو زيباء، حميد: ٢٨٩

بولز، ألان: ٦٦٤

براز، روجر: ١٣، ٦٥٧

بوشور، كلون: ١٣٤٨، ١٣٥٠، ١٣٥١،

١٣٥٧

بوشوس: ١٤٤٣

بورتيو، كاميليو: ٤٤٠

بورفير: ٧٤٦

بوركهارت، قيتوس: ٩٠٣

بوروتا: ٣٣٠

بوريل (قوس يروشلمة): ٩٣

بورويل، جون: ٢٩٢

البوق: ٨٢٠

موكاشير: ٧٠٨

بوكلختون، دومرت: ١٣٥١، ١٣٥٨

بوكر، إ. : ١١٠٨

بولدوين، تشارلز: ٤٤٦، ٤٤٧

بولس نوبيا (الأب): ٧٦٩

بولتر، لوسي: ١٣٠٣، ١٣٨٥

بوليت، ريتشارد و. : ٢٥٠، ٩٧١

برشوبس: ٨١٨

بريتولاس، رودريغز: ٧٦٤

بياتو (الرهب): ٢٧٨

البياني، عبد الوهاب: ١٨

بيت الحكمة: ١٩٥

بيت المال: ١٠٤٤

البيت الروسي: ١٧٢

بيتر أرف آبي (الكاردينال): ٤٢٠

بيتر الأول (ملك أراغون): ٦٧٢

بيتر الخامس: ١٣٣٧

بيتر الصقلي: ١٤٦٢

بيترارك: ٦٦١، ٧١٩، ٧٤٣

بيثوف، ل. : ٦٠٦

بيدرو ألفونسو: ١٣٠٨، ١٣٣٠

بيدرو الصارم (الملك): ٨٥٩

بيدرو فاكاد دي كاسترو (رئيس أساقفة

غرناطة): ٧٧٩

البيذق: ٣٧٤

بيرثيو: ٧٤٦

بيرنو، فرانسوا: ١٦٧

بيرغل، جوهان كريستوف: ٥٦٠، ٨٩١

١١٥٥

بيرموديث، خيوس: ١٧٢

بيرموديث دي بيدراتا، فرانيسكو: ١٦٢

١٦٣، ١٧٢، ١٤٢٦، ١٤٢٩

بيرنز، ر. : ٩٨٦، ٩٩٠، ٩٩١

بيرنيت، تشارلز: ١٣، ١٤٣٩

بيزو: ١٤٠١

البيروني، ٧١٢، ١٣٢٠، ١٣٣٢

بيرتو، قنطانيوس أناتوليوس دي: ١٢٩٩

بيريث دل بولغار، إرنان: ١٦٧

بيريث، غوسي: ١٣٨٨

بيريس، هنري: ٣٩١، ٤٦٨، ٤٧٨

٥٠٦، ٦٥٨، ٧٤٣، ٩٨٠، ١٠٠٠

١٤٢٠

بينكانو: ٤١٣

بيسانا، مانويل: ٤٣٥

بيكون، روجر: ٤٢٠، ٧٣٩

بيجو: ٦٨٣

بيساس، يوت: ٣٣٧

بيوس الثاني بيكولوميني (البابا): ٤٣٣

- ت -

التأثير الموسيقي العربي في إسبانيا: ٨٢٧

التايل: ١٢٧٨، ١٢٧٩

التاريخ الاجتماعي: ٩٥٩، ٩٦١

تاريخ الموسيقى: ٨٠٤

التاريخ الوضعي: ١١١٩، ١١٢١

تاشفين بن علي بن يوسف: ١١٧، ١١٨

١٢٠، ١٢١

التأليف الموسيقي في الأندلس: ٨٢٨

تامسطينوس: ١١٤٧، ١١٥٠، ١١٥١

١١٥١

تايلور، إ. ج. : ٤٤٦

التبادل الثقافي: ٨٠٥

التبريزي، شمس الدين: ٨٩٤

التجار الأتاليون: ١٠٧٠، ١٠٧١

التجار المسلمون: ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٧٦

١٠٧٩، ١٠٨٠

التجار المسيحيون: ١٠٦٤، ١٠٧٩، ١٠٨٢

التجار اليهود: ١٠٦٤

١٢٠٠ ، ١٢٣٥ ، ١٢٥٢ ، ١٢٥٤ ،
١٢٥٩ - ١٢٦٤ ، ١٢٦٦ ، ١٢٧١ ،
١٢٧٢ ، ١٢٧٤ - ١٢٧٦ ، ١٢٨١ -
١٢٨٣ ، ١٢٨٥ - ١٢٨٨

التمهيد الثقافية في الأندلس: ٢٥٨ ، ٧٠٩
التمهيد الدينية في الأندلس: ٢٥٨ ، ٧٠٩
التصديق للقروي: ٧٨٢
تقاليد الطبخ الأندلسي: ١٠٣٠ ، ١٠٣٣
التقنيات الزراعية: ١٣٧٩
التقنيات الهيدروليكية: ١٣٤٥ ، ١٣٥٠ ،
١٣٥٣ ، ١٣٥٦

التقويم الإسلامي: ١٣٣٠
التقويم القرطبي: ٩٧٤
الثقافة: ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٤٥
التمدين الإسلامي: ١٦٦
تيم بن يوسف بن تاشفين: ١١٤ ، ١٣٧٤
النسبة، حشانة: ٤٩٠
التصميم السرقسقي الأشرقي، أبو الطاهر
محمد: ٤٦٦

التصميم، عبد الجليل: ٣٤٧ ، ٣٥٢
تشييد، سيمون: ٨١٨
الشنصير: ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٧٢ ، ٣٢٤ -
٣٢٦ ، ٣٢٨ - ٣٣٠ ، ٣٤٠ - ٣٤٣ ،
٣٤٥

التنظيم الاجتماعي في الأندلس: ١٣٤٨
توسيفيلد، ل. م. ت.: ٦٦٥
تودمير (حاكم أوريولا): ٢٤١
تورتاي، سيمون دي: ٤٦٩
توريس، لويس دي: ٤٢٥ ، ٧١٣ ، ٧٣٥
توسكانيلي، بولو بورو هال: ٤١٤ ، ٤٣٢
توضري، ريتا باستور دي: ٢٨٠
توقلس (ملك بيزطة): ٧٨
توماس دي توركيمادا (الفلس): ١٣٧
توتيني، أرنولد: ٧٤٩
تيتس، جيرالد راندال: ٤٤٥ ، ٤٤٦

التجارة الإسبانية: ١٠٨٢
تجارة الأندلس النولية: ١٠٦٣ ، ١٠٦٤ ،
١٠٦٦ ، ١٠٦٧ ، ١٠٦٩ ، ١٠٧٩ ،
١٠٨٠

التجارة الإيطالية ١٠٨٠
التجيب، ابن ريس: ١٠٣٠ ، ١٠٣٤
التجيب، مندر بن يحيى: ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٤
التجيب، مندر الثاني بن يحيى: ١٠٤
التجيب، يحيى بن محمد: ٩٠
التجيب، يحيى بن مندر: ١٠٤
تحرر المرأة: ١٠٠٠ ، ١٠٠١
التحضر: ٥١٥

تخطيط لوبيث: ١٦٥
التدجين: ٢٧٧ ، ٨٥٩
تدجين الفن: ٨٥٥
تدمير بن عبدوش (الأمير الفوطي): ٦٣
التراث الإسباني - للعربي: ٧٠٩
التراث الإسلامي: ٧٢٧ ، ٧٩١ ، ٨٤٨
التراث الأموي: ٨٦٥
تراث البسنة الإسلامي: ١٤٣٥
التراث الرومانسي: ٥٧١
التراث السحري عند البربر: ٣٦١
التراث العربي - الإسلامي: ٤٧١ ، ٥٠١ ،
٦٢٧

تراث المقام العراقي المعاصر: ٨١٥
تراث إصلاحية العربي: ٤٤٢
تركي، عبد المجيد: ١٠٠٦
الترمذي: ١٢٦٢
ترويس، كريتيان دي: ٦٦١
التستري، سهل: ١٢٦٢ ، ١٢٦٧ ، ١٢٧٢ ،
١٢٧٣

تشمير: ٦٦١ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ ، ٧٣٥
التنصير: ٣٦٤ ، ٦٧٦ ، ٨٩١ ، ٨٩٣ ،
٨٩٤ ، ١٠٨٩ ، ١٠٩٣ ، ١١٦٩ ،
١١٧٠ ، ١١٧٣ ، ١١٩١ ، ١١٩٤

التيجاني: ٧٦١

تيراس، هري: ٣٦٤

تيريزا (القديسة): ٧٥٢، ٧٦٧ - ٧٧٠

التيماشى، أحمد بن يوسف: ٥٩٣، ٥٩٥

٧٦١، ٨٠٤، ٨٠٦، ٨١٠ - ٨١٧

٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٩

تيمورلنك: ١١٧٧، ١١١٨

تينعلي، كريستوفر: ١٣

- ث -

ثابت بن سنان بن ثابت بن مرة: ١٢٩٩

ثابت بن مرة: ١٣١٩، ١٣٢٤، ١٣٢٦

١٤٥٠

ثافرا، إرناندو دي: ١٥٨

الثوري، أحمد: ١٣٥

الثقافة الإسبانية: ١٤٢، ٧٢٩، ٧٤٨

٧٤٩، ٧٨٥، ٨٦١، ٨٦٨

الثقافة الإسلامية: ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٨٥ -

٧٨٧، ٨٥٠، ٨٥٥، ٨٨٢، ٩٧٨

١٣٤٥، ١٤٣٩، ١٤٧٨

الثقافة الإسلامية الإسبانية: ٧٣٧

الثقافة الأندلسية: ١٤٢، ٢٥٨، ٤٦٥

٦٩٩، ٧٠٨، ٧١٤، ٨٨٢، ٩٠٥

١٠٩٩، ١٣١٦

الثقافة الأوروبية: ٦٦٠، ٦٩٩، ٧٠٨

٧١٥، ٧٢١

الثقافة البربرية: ٣٦١، ٣٨٠

الثقافة الشعبية الأيبيرية: ٥٠١

الثقافة الشعرية: ٤٩٧

الثقافة العبرية: ٧٤٥

- انظر أيضاً الثقافة اليهودية

الثقافة العبرية - الإسبانية: ٧٤٨

الثقافة العربية - الإسبانية: ٧٤١، ٧٤٨

الثقافة العربية الإسلامية: ٢٤، ٥٥، ٧٩

١١٣٧، ١٤٢، ١٩٤، ٢٥١، ٣٠٦

٣١٠، ٣١٢، ٣٣٧، ٤١٥، ٤٦٣

٤٦٩، ٤٧٩، ٤٩٠، ٤٩٥، ٥٠١ -

٥٠٣، ٥١٨، ٥٢٢، ٥٢٤، ٦٥٧

٦٦٦، ٧٠٢، ٧١٤، ٧٤٠، ٧٤٥

٨٠٤، ١١٩٩، ١٤٤٣، ١٤٧٨

الثقافة العلمية عند العرب: ١٤٣٩

الثقافة اللاتينية: ٢٥١

الثقافة المسيحية: ٨٥٥، ٨٥٧

الثقافة اليهودية: ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٣، ٧٦٤

- انظر أيضاً الثقافة العبرية

الثقافة اليهودية - العربية: ٣٠٦، ٣١١

٩٧٠

الثقافي، الحارث بن عبد الرحمن: ٢٢، ٢٦

٢٧، ٦٤، ٦٥، ١٨٥

الثقفي، عباس بن ناصح: ٧٧

الثقفي، محمد بن المقاسم: ٥٩، ٦٢

ثورات البربر: ٢٣، ٦٤، ٦٦، ٧٣

٢٠٠، ٩٦٥

ثورة بني خانيه: ١٢٣

ثورة البربر الأولى (٨٠٥م): ٧٤، ٧٥

ثورة البربر الثانية (٨١٨م): ٧٤، ٧٥

ثورة الشهباء: ٢٣٩

الثورة الفرنسية: ٣٦٤

ثورة مازة (٨٠٥م): ٧٤

ثورة المرينيين: ١١٨، ١٢٠

ثورة الموحدين: ١١٨

الثورة النوريسكية (١٥٦٨م): ١٣٨، ١٣٩

التوريون الجندون: ٥١١

ثيغريوس: ٣٢٠

ثيودوسيوس: ١٣١٩، ١٤٥٠، ١٤٥٥

ثيوفانس: ١٤١٩

ثيودوراس: ٢٣٠، ١٣٠٤

ثيون الاسكتلندي: ١٣٢٤

- ج -

الحاحط : ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٦٧٣ ، ١١٨٦ ،

١٣٠٨

حاعر، ميك : ٧١٨

حاجك الأول (ميك أولعون) : ٩٨٧

الحاليات المسيحية : ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٧

جاليوس : ٦١٤ ، ٧٣٤ ، ١٠٩٥ ، ١١٠١ ،

١٣٠٥ ، ١٣٠٨ ، ١٣٨٨ ، ١٤٦٥

جامع قرطبة : ٢١٠ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٥١ ،

٨٥٦ ، ٨٦٠ ، ٨٦٤ ، ٨٦٧ ، ٨٦٩

جانررا، المرید : ٦٥٩

جانيفيه : ٧٤٩

جيانجوس، يمسكوال دي : ١٤٣

جبار، أ. : ١٣١٩

جبانة باب الفخارين : ١٧٥

الجدلي، يحيى بن ابراهيم : ١١١

الجدول الألفرنسية : ١٣٣٧

الجدول الشمسية : ١٣٣٧

الجدول الملكية : ١٣١٥ ، ١٣٣٠ ، ١٣٣٧

جران كان (الحان الأعظم) : ٤٢٤ ، ٤٢٦ ،

٤٢٧ ، ٤٢٩ ، ٤٥٠

الجزري : ١٣٠٢

الجزوي، عبد الله بن ياسين : ١١١ ، ١١٨

الجزية : ١٠٤٦ ، ١٠٤٩ ، ١٠٥١ ، ١٠٥٦

جعفر الصادق : ٣٧٧

جعفر، كمال ابراهيم : ١٢٦٩

جلال الدين الرومي : ٨٩٤ ، ٨٩٥

جلانقة : ٤٠٤

جامعة الخمسين : ٣٧٦

جيج هو : ٤٤٧

جيكيرجان : ٤٢٩

حور، آلان : ٧٥٧ ، ٧٦٠

جوهان، الاساني : ١٤٥٧ ، ١٤٥٨

جويوك (الحان الأعظم) : ٤٢٩

جيرارو الكريموبي : ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ١٣٣٢ ،

١٤٥٧ ، ١٤٥٨ ، ١٤٦٥ ، ١٤٦٧ ،

١٤٧٩

جيروم المورلتي : ٨١٨

جيروير، م. د. و. : ٤١٥

جيمس الأول : ٢٨٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ١٠٧٩

جيمس القانع (ملك فطلونية) : ١٤٦١

جيمس (القديس) : ٤٥٠ ، ٧٧٩

الجيويسي، سلس الخضراء : ٩ ، ١١ ، ٢٠ ،

٤٧٥ ، ٥٣٣

الجيويسي، لينة : ١٤

- ح -

الحب الروماني : ٦٥٧

الحب الشبقي : ٧٢٧ ، ٧٥٩ ، ٧٦٣ ، ٧٨٧ ،

٧٨٩

الحب الصوفي : ٧٦٧

الحب قلندي : ٦١٠ ، ٦٢٧ ، ٦٢٨ ، ٦٣٠ ،

٦٦٢

حب القصور : ٥٧٦

حب الذكر : ٥٠٣ ، ٥٠٤ ، ٥١٥

الحب النبيل : ٦٣١ ، ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، ٦٦٠ ،

٦٦١ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، ٦٧٤ ، ٦٧٦ ،

٦٨١

حش الحساب : ١٣٣٠

حبوس بن ماسن بن زيري : ١١٠ ، ١٦٧ ،

١٧١ ، ٣٠٤

حني، فيليب : ٧٣٠ ، ٧٣٣

الحسج : ٨٩٣ ، ١٢٢٩ ، ١٢٣٠ ، ١٢٣٢ ،

١٢٦٨ ، ١٢٦٢

الحجاري، أحمد بن القاسم : ٣٤٨

الحقائق الأوروبية : ١٤١٨

الحقائق العامة : ١٤٢٠

الحديقة الإسلامية : ١٤١١ ، ١٤١٣ ، ١٤١٤ ،

الحديقة الأندلسية : ١٤١١ ، ١٤٣٥

- الحديقة الفردوسية: ١٤١١، ١٤١٨
حرب الاسترداد المسيحية: ١٩٦، ١٩٧،
٢٠١، ٢٨٥، ٢٩٩، ٣٠٥، ٣١١،
٣١٤، ٤١١، ٤١٨، ٦٤٥، ٧٢٩،
٧٣٧، ٧٥٠، ٨٥١، ٨٥٥، ٨٥٧،
٩٨٦، ٩٨٧، ١٠٦٣، ١٠٨١،
١١٦٨، ١١٧٣، ١٣٨٨، ١٤٣٩
حرب البرلوبويز: ٦٩٨
حركة بناء المنشآت العسكرية: ٨٧٦
حركة التوبة: ١٤٣٩، ١٤٥٦، ١٤٥٨،
١٤٦٧، ١٤٧٩
حركة مقاومة الاستمرار: ١٢١٧
الحركة المهدية (السردان): ٣٦٧
حركة النقد: ١٠٥٥
محروب الصليبية: ٤١٨، ٤١٩، ٦٦٦،
٩٨٦، ١٠٨١، ١٤٠٥
الحروف الكوفية: ٩٠٩، ٩١٠
الحرير الغرناطي: ١٦٣
الحرير، أبو محمد القاسم: ٤٦٣، ٤٦٦
الحرير، سولومون: ٤٧٠
الحرير، يهودا: ٣١٣، ٣١٤، ٣١٤
حسام الدولة: ٨٧٣
الحسن بن علي: ٩٠١
حسن الدين خان: ١٢
الحسين بن علي: ٦٩
حسين، طه: ١١٢١
حشيشو كمال، موال: ١٠
الحصارة لإسبانية المسلمة: ٩٦٢
الحصارة لإسلامية: ١٩٩، ٢٦٧، ٢٧٤،
٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٢، ٢٨٧، ٤٧٧،
٧٥١، ٨٤٩، ٨٩٠، ٩٦٢
الحصارة الحدودية: ٢٨٢، ٢٨٠
الحصارة لماسة: ٧٦، ٧٧
الحصارة لمرية: ٥٠٤
الحصارة العربية الإسلامية: ٦٦٥
- الحصارة اللاتينية: ٢٧٤
الحصارة المسيحية الأوروبية: ٨٤٥
الحصارة الهلبية: ١٣٠٠
الحطية: ٤٨٦
حفصة بنت حنون: ٩٩٧، ١٠١٢
حفصة الركوتية: ٧٤٣، ٩٩٨
الحصيرن: ١٣٢، ١٣٣
حقبة للموسوعات: ١٠٩٣
الحكم الإسباني - الغربي: ٩٨٠
الحكم الإسلامي في الأندلس: ١١، ١٢،
١٠٨٩
الحكم (الأول) بن هشام النبطي: ٧٤،
١٨٦، ١٨٧، ٥٧٧، ٦٦٧، ٦٧٥،
٩٧٣، ١١٨٤، ١٢٤٤
الحكم بن عبد الرحمن الثالث: ٨٦٩
الحكم (الثاني) التتصر بالله: ٨٧، ٨٩،
٩٢، ٩٤، ٩٥، ١٠٦، ١٩١، ١٩٣،
١٩٥، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٠٤، ٢٠٧،
٢٢٠، ٢٧١، ٢٨٥، ٤٨٦، ٤٩٢،
٦٦٨، ٦٧٥، ٧٣٩، ٨٦٦، ٨٦٧،
٨٧٠ - ٨٧٢، ٩١٤، ٩١٩ - ٩٢٢،
٩٣٧، ٩٧٥، ١٠٥٧، ١١٨٣،
١١٨٩، ١٢٢٦، ١٢٤٤، ١٢٤٦،
١٢٥١، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٤٧٨
الحكمة الشرقية: ١١٧٠، ١١٧٤
الحلاج: ١١١٧
حلف شمال الأطلسي: ١٣١٠
الحمامات: ٨٧٨، ٨٨٦، ٩٢١
حناني، عباس: ٤١١
حملة نابوليون على مصر (١٧٩٨ - ١٨٠١)
٦٥٧
حميد الله، محمد: ٤١٥ - ٤١٩
الحميري، أبو عبد الله محمد بن فروح
١٢٦٩
الحصري، اسماعيل بن محمد: ١٩٠، ١٩٦،

١٤٣٤ ، ٢٣١

حنوخ (الحاخام): ١٩٧

حوراني، ألبرت. ١٢

الحلافة الشيعية: ٨٦

الحلافة العباسية: ٨٦ ، ٧٣٦ ، ٧٣٣

الحلفاء الراشدون: ٤٨٣ ، ٩٠٧ ، ١١٨٠

خلق العالم الروحي: ١٠٩١

خلق العالم للمادي: ١٠٩١

خليل باشا: ٣٤٧

الخوارج: ٦٢٧ ، ١٢٠٣ ، ١٢٤٧ ، ١٢٥٢ ، ١٢٥٣

الخوارزمي، محمد بن موسى: ٢٧٩ ، ٤٧٠

١٣١٧ ، ١٣٣٠ - ١٣٣٣ ، ١٣٤٢

١٤٤٤ ، ١٤٤٩ ، ١٤٥٠ ، ١٤٥٥

١٤٧٩

خوان الإشبيلي: ٢٧٩

خوان الثاني (ملك قشتالة): ١٣٣ ، ١٣٤

خوان رويث (كبير كهنة هيتا): ٦٧٣

٧٦١ ، ٧٦٢ ، ٧٦٤ ، ٧٦٥

خوان كارلوس (الثالث): ١١

خوجة، عبد القصور: ٩ ، ١٠

خوستيجيس (أسقف مالقة): ٢٤٥ ، ٢٤٦

خوشين، سي: ١٥

الخولاني، المصحح بن مالت: ٢٢ ، ٢٧

٦٤ ، ٦٧

الخيام، عمر: ١٣٢٠ ، ١٤٦٦

خيسبر، إمشه دي: ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٤

٣٣٥ ، ٣٤٣

خيران المامري الصقلي (حاكم ألبنة):

٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٧ ، ١٠٩

خيمينث، عربة: ١١٢

خيمينث، فيليكس هرناندث: ١٤٢١

خيمبيث دي أوربا، بيدرو مانويل: ٦٨٠

- ٥ -

دايسرا، مشقم: ٣١٣

دافيليز، ميوزاندو: ٢٧٩ ، ٩٨٩

داني: ٤٧٠ ، ٦٦١ ، ٦٧٨ ، ٦٧٩ ، ٧١٥

- خ -

الخازن، أبو جعفر: ١٣٢٤

خابنسي الأول (القانع): ١٢٦ ، ١٢٧

١٣١١

خابنسي الثاني: ١٢٩ ، ١٣٠

الخارج: ١٠٤٥ ، ١٠٤٦ ، ١٠٤٨ ، ١٠٤٩

١٠٥٤ ، ١٠٥٢

الخراطي: ٦٠٧ ، ٦٠٨

الخرجة: ٨٩٨

الخزرجي، ليس بن سعد بن عبادة: ١٢٨

الخرف الإشبيلي: ٢٢٩

الخسراني: ٨١٢

خشخاش البحري: ٤١٥

الخثني، ابن أبي جعفر: ١١٨

الخثني، محمد بن عبد السلام: ١٢١٩

١٢٦٥ ، ١٢٦٦

الخط الأنديسي: ٩١٢ - ٩١٤ ، ٩٢٢

٩٢٣ ، ٩٢٦ ، ٩٢٧

الخط الحر: ٩٠٨

الخط العربي: ٨٧٢ ، ٩٠٧ - ٩١٠

الخط الكوفي: ٩٠٨ ، ٩١٠ ، ٩١٢ ، ٩١٤

٩٢١ ، ٩٢٩ ، ٩٣٠ ، ٩٣٤ ، ٩٣٥

٩٣٧ - ٩٤٢ ، ٩٤٥ ، ٩٤٧ ، ٩٤٨

٩٥٠

الخط النسخي: ٩٢٩ ، ٩٣٥ ، ٩٤٠ - ٩٤٢

٩٤٥ ، ٩٤٦ ، ٩٤٨

الخلافة الأموية: ٨٨ ، ١٩٨ ، ٢٠٠ ، ٢٥٣

٣٠٥ ، ٣٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٧

٥٣٩ ، ٦٤٤ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ، ٩٢٧

٩٧٥ ، ١٠٧٤ ، ١٠٧٩ ، ١٠٨٩

١١٨٠ ، ١٢٠٣ ، ١٢٠٣ ، ١٣١٦

١٤٦٥ ، ١١٧٢ ، ١١١٥ ، ٧٦٧ ، ٧٢٣

ديال، مورمان: ٦٦٥

داود المشرقي: ١١٨٦

دورنكه، بيتر: ٦٦٣ ، ٦٦٥

دوريش، محمود: ١٩

الدعوة العاطمية الاسمايلية: ١١٩ ، ١٢٦٣

الدف: ٨٢٠

دكي، جيمس (مقصود زكي): ١٥١

١٤١١ ، ٨٨٥ ، ٥٠٣

الدمبوني، جون: ١٣٣٧

الدمشقي: ٤٠٥

دنلوب، درغلاس مورتون: ٤١٥ ، ٤٢٠

دنيز (ملك البرتغال): ٤٣٥

دوينر: ١٠٤٣

دوتيه، يدموند: ٣٦٠ ، ٣٧٥

دودز، جويلين: ١٥ ، ٨٥٥ ، ٨٦٣

دوران، ماريا انجيليس: ٧٩١

دورليانز، تشارلز: ٦٦١

الدوري، عبد العزيز: ٢١

دوريلاك، جيرير: ١٤٤٣ ، ١٤٤٧ ، ١٤٤٨

دوزي، راسهارت بيتر آن: ٦٣٨ ، ٦٤٢

٦٥٨ - ٦٦٠ ، ٧٣٨ ، ١٢٦٣ ، ١٣٠٦

١٤٢٩

دوغو، د.: ١١٠٨

الدولة الأمرية: ٢٥ ، ٦٢ ، ٦٦ ، ٧٢

دونة بني الأحرار: ١٢٧ ، ١٢٨

دونة بني مرين: ١٢٧ ، ١٢٩ ، ١٣٢ ، ١٣٣

الدولة الرمانية: ١٣٢

الدولة العباسية: ٧٦

الدولة العثمانية: ١٣٨ ، ١٤١

دولة القرط: ٥٧ ، ٥٨

دوم يواو الثاني (حاكم البرتغال): ٤٣٦ ، ٤٤٣

٤٤٣

دون حوان: ١٣٩

دون حوان (الأسقف): ٢٢٠

دي ليرما (الدوق): ١٣٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١

دي مونديجر (الركيز): ١٣٨

دياز، يارثولوميو: ٤٣٦

دياكن، بول: ٩٦٦

ديرمينيم، إميل: ٦٥٨

ديستوميس: ١٤٤٥

ديفي، بيلي: ٤٤٣

ديفيد (الاميراطور): ٤٣٣

ديفييه، روجيه: ٧٦٥

ديكارت، ريب: ٧٥٠

ديكاي، ويلهيلم: ٧٤٩

ديليكادو، فرانثيسكو: ٧٥٥

ديموقريطس الاسكندراني، بولوس: ١٣٨٨

١٣٩٩

الدينوري، أبو حنيفة: ١٣٠٦ ، ١٣٩١

١٣٩٧

ديني، والتر: ١٥

ديوان النفيس: ١٣٦ ، ١٣٨ ، ١٣٩

ديوسقوريدس: ٨٩ ، ١٩٧ ، ٢٣١ ، ١٠٩٥

١٣٠٠ ، ١٣٠٥ ، ١٣٠٦ ، ١٣٦٨

١٣٩٧

ديرموند، آلان: ١٣

— ذ —

ذو الإيham، هيرماندو: ٧٥٢

ذو الرمة: ٤٨٦ ، ٥٠٥ ، ٥٤٥ ، ٥٦١

ذو القنون للصري: ١٠٩٠ ، ١٢٦٥

— ر —

رأسطة الشرق والعرب: ٩ ، ٢٠

رادفورد، أوليفر: ١٥

الرازي: ١٨٥ ، ١٠٦٩ ، ١٣٨٨ ، ١٣٩٧

١٤٦٦

راستاميلي: ٦٧٩

رلشي: ٧٤٨

روخاس، فيرناندو دي: ٦٦٦، ٧٥٢
 رودريغو خيمينث دي رادا (أسقف صليطة)
 ٣٩٩، ١٤٦٦، ١٤٧٨
 رودريغو ديلاز دي بيلو (السيد): ٢٢٢،
 ٦٧٠، ٧٣٩
 رودريغيز، اتلونيو فيسبرتيرو: ٧٧١
 روديل، جوفري: ٦٧١
 روسكا: ١٣٩٠
 الروك: ٧١٦، ٧١٨
 الرومانية: ٥٣١، ٩٩٥
 روتلو: ٨٢٩
 روث، هيرنان: ٢٢٦
 الري في الأندلس: ١٣٤٦ - ١٣٤٨،
 ١٣٥١ - ١٣٥٢، ١٣٥٥، ١٣٥٧،
 ١٣٦١، ١٣٧٩
 ري، يوسيبو: ٧٤٩
 رجيرا ي تزاغرو، خوليان: ١٤٣، ١٧٠،
 ٦٥٨، ٦٥٩، ٧٦٠، ٧٧١، ٧٩٠،
 ٨٢١، ٨٢٨، ٩٦٢
 رس، ييري: ٤١٤، ٤٤٢، ٤٤٩
 رس، صيدي علي: ٤٤٢
 ريشليو: ٧٣٧
 ريفرز، الياس: ٧٥٧
 ريكاريدو (الملك): ٥٨، ٢٧٣، ٧٤٤
 ريكارد (الأسقف): ٢٢٠
 ريكند: ١٩٢
 ريكوتو الموريسكي: ٢٥٢
 ريكير، خيرو: ٦٨١
 ريمنتو، بلراي دي: ٣٢٦، ٣٤١، ٣٤٣،
 ١٢١١
 ريشان، إرنست: ٣٧٣، ٦٥٨، ٦٥٩،
 ١١١٥

- ز -

زانون، جيوس: ١٤

زامون موريل الثالث: ٩٦
 زامون بيرينغير الثاني: ٦٦٩، ٦٧٠
 زامون بيرينغير الرابع: ٦٦٦
 زابت، أوبن: ٨٠٣
 زاموندو (رئيس الأساقفة): ٢٧٩
 الزباب: ٨٢٠
 زيدان، محمد: ١٢١١
 الرحلات الاستكشافية: ٤١١، ٤١٤، ٤١٩
 زدونس، غرسية: ١١٤
 زفير الثالث (ملك ليون): ٩٠، ٩٣
 زفير الثاني: ٨٧ - ٨٩، ١١٧، ٢٢٠،
 ٦٧٢
 زدمير (ملك اشتوريش): ٧٨
 الرسم: ٨٩٢
 الرشيد بن المعتمد: ٦٦٩، ٦٧٠
 الرصافة: ١٣٦٩
 الرصافي، ابن غالب: ٤٦٦
 الرعيني، اسماعيل بن عبد الله: ١٠٩٢،
 ١٢٥٣، ١٢٦٤، ١٢٦٩، ١٢٧٣
 الرهيني، سمعون: ٧٤
 الرهاهي، عبد العزيز: ٩، ١٠
 رفس الأعز: ٤١٦
 الرقوطي، محمد: ١٢١٠، ١٣١٢
 الرقي، مصطفى: ١٠
 الركابي، جودت: ٥٣٦، ٥٤٣
 الرمية: ٤٧٨، ٥٣١، ١١٠٦
 رمضان، محمد: ٧٧٣
 روبوت اغماتيس برنز (الآب): ٢٨٧
 روبنس، ديعد: ١٦٠
 روبروك، وليم فون: ٤٣٠، ٤٣٣
 روبيرا مان، مارييا خيسوز: ٢٢٧، ٢٤٩،
 ١٠٠٢

روجر الثاني: ٤١٦

روجون، ديسي دي: ٦٥٨

روحاس، سوتو دي: ٥٤٨

راوي بن ريري: ٩٩، ١١٠، ١٥١، ١٦٧، ١٧١

الريدي، أبو محمد (الإسبيلي): ١٤٢، ٢٢١، ٢٢٩

الزجالي، أبو مروان: ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤٢٠

الزجل: ٤٧٩، ٥٧١، ٥٨١ - ٥٩٥، ٨١٠، ٨١٢، ٨١٤، ٨١٥، ٨٢٢، ٨٢٩

الزخرفة المقولية: ٨٧٢

الزراعة الأندلسية: ١٢٩٥، ١٣٠٤، ١٣٤٥، ١٣٦٧ - ١٣٦٩، ١٣٧١، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٤٠٤، ١٣٩٧

الزراعة الهندية: ١٣٥٠

الزراعة الهيدرولية: ١٣٤٨

الزرقالي: ١٤٢، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣١٦، ١٣٢٤ - ١٣٢٩، ١٣٣٣، ١٣٣٥، ١٣٣٧، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٤٦٧

زروق، أحمد: ٧٨٨

زرياب النظر بين نافع، أبو الحسن علي (زرياب)

الزغري: ٣٢٠

الزكاة: ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٣٩٢

الزكائي، خالد بن حميد: ٦٦

الزندقة: ١٢٠٨، ١٢٤١، ١٢٤٥ - ١٢٥١، ١٢٦٧، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٣٠، ١٢٣٢، ١٢٥٢، ١٢٨٩، ١٢٦٥، ١٢٥٤

الزهد: ١٠٨٩، ١٢٣٠، ١٢٣٢، ١٢٥٢، ١٢٦٥، ١٢٥٤

الزهراري، أبو القاسم: ١٤٢، ١٩٥، ١٣٠٠، ١٣٠٤، ١٣٦٩، ١٣٧٣، ١٤٦٦

زهير الصقلي (حاكم أترية): ١٠١، ١٠٧، ١٠٩

زبد بن أبي مغيان: ٦١٤

زبد المرية: ٩٩٩

زبيدي، إسرائيل: ٧٤٥

زيتون: ١٤١٨، ١٤١٩

- ص -

ساتشر، أبراهام ليون: ٧٤٤

سارة القوطية: ٢١٨، ٩٦٦

سارميتو، علي: ٣٣٧

سارودي، سيفيرو: ٧٩٠

الساعات المائية: ١٣٠٠، ١٣٠٢، ١٣١٢، ١٣٥٦، ١٣٥٥

ساحبداء، إدواردو: ٧٩٠

سالمون: ١٣٠٥

سامو، خوليو: ١٣٠٩، ١٣١٥

سامسون (الفيس): ٧٩

سان بيدرو، ديخودي: ٦٦١، ٧٥٢

سان لورانس، بيترس: ١٥

سانث لويس (الملك الصليبي): ٤٣٠

سانثاموث، كونسو دي: ٣٢٢، ٣٢٥

سانثانا: ٦٦١

سانسون (الراهب): ٢٤٦

سانشيز - البورنوز، كلوديو: ٦٥٨، ٧٥٢، ٩٦٦، ٩٦٢، ١٣٤٩

سانودو، مارينو: ٤٢٢

ساوما: ٤٣٠

سايروت، جورج: ٧٨٩

سايز، إميليو: ٧٦٣

سير، جيم: ١٥

مينوزا: ٧٤٧

ستراتون السارديسي: ٥٧٥

ستراسبورغ، غوتفريد فون: ٦٦١

المسحور: ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٨١، ٣٨٤، ١٤٥١، ١٤٦٦

٢٢٧، ٣٥٢، ٧٥٢ - ٧٥٥، ٧٦٣،

٧٨٩، ٧٨١

سيرى، ماتويلا ماتراناريس دي (٧٧١،

٧٧٣

سيريس: ١٤٢٠

سياليتوس: ٢٣١

سيبيت: ٣٠٢

سيف الدولة (الأمير): ١٤٥٠

سيكروف، ألبرت ٧٥٢

سيكولو، لوثير مارنيو: ١٦٦، ١٦٥

سيلر، مايكل: ١٤

سيلفر الثاني (البابا): ٧٣٩

سيمونية، فرانسيسكو خاليف: ٢٤٩، ٢٦٨،

٢٦٩، ٢٧٥، ٢٣٧، ٩٧٠

- ش -

شاذلية: ٧٦٧

شارل الخامس انظر كارلوس الأول
(شرلكان)

شارل مارتل (ملك القوط): ٦٧، ٦٨

شارلز الثالث (ملك نبرة): ٢٩٦

شارلمان: ٧٢، ٧٤، ٦٨٠، ٧٣٤

الشاطبي: ١٠٧٦

الشاطبي، ابراهيم بن موسى بن محمد

الشمسي المرناطي: ١٢٠٩، ١٢١٠

الشافعي (الإمام): ٨٢، ١١٨٥، ١٢٤٥

شاك، أدولف ف. فون ٩٩٦، ٩٩٩

شامي، ابراهيم بن سليمان: ٧٥

شانجه (أمير فشنالة): ١٢٩

شانجه الأول (المدين) (ملك ليون): ٨٧،

٨٩، ٩٠، ١٩٧، ٢٦٨

شانجه الأول بن غرسية (ملك نبرة): ٨٥،

٨٧، ٩٠، ١٦٨، ٢٧٣

شانجه بن ألفونسو: ١١٤، ١٣١٢

شانجه بن ألفونسو إريكث الثاني: ١٢٤

سحون: ١١٨١، ١٢٤٣

السراج، أبو علي ٨٤

السراج، جعفر بن أحمد: ٦١٢

سرعون الثاني: ١٤١٨

السوتياقي، سعدون: ٨٠

سري، هري: ٤٣١

سعد بن محمد بن يوسف (السلطان

العرباقي): ١٣٣

السعدي، أحمد التصور الذهبي: ٣٤٨

سعيد، إدوارد: ٧٩٠

السفاري، ٣٢٨، ٧٠٩، ٧٤٥، ٧٤٨

السفطي: ١٠٥١، ١٠٦٠، ١٢٦٢، ١٢٦٥

سقوط غرناطة (١٤٩٢): ١٤٠، ٤١١

سقوط القسطنطينية (١٤٥٣): ٤٣٤، ٤٣٥

السكان في الأندلس: ١٠٥٨، ١٠٥٩

سكوت، مايكل: ١٤٤٥، ١٤٥٩، ١٤٦٠،

١٤٧٩

السلالة الإيدخانية: ٤٣٠

سلالة يوان: ٤٣٠، ٤٣١

السلطة الفنية: ١١٢٠

سوات، دومينكو: ١٤٤٢

السولي، عقبه بن الحجاج: ٦٧، ٦٨

سليم (السلطان العثماني): ٤٤٩

سليمان بن الحكم بن عبد الرحمن الناصر

(المستعين): ٩٨، ١٠٨، ١٠٩، ٦٧٥

سيمان بن عبد الملك: ٦٢، ٦٣

سيمعان بن محمد بن هود الجفلسي

(المستعين): ١٠٤، ١٠٥، ١١٥

سيكا، ترايان ١٨٤

سيكا، هادريان: ١٨٤

السهروردي، شهاب الدين: ١١٠٨،

١١١٧، ١١٥٦، ١١٧٤

سولا - سوليه، ج. م.: ٧٥٩

السيد، حارم: ١٥

سرفانتس سافيدرا، ميغيل دي: ١٣٩،

شأنجه بن رقمير (ملك أراقون): ١٠٥،
٦٧٢

شأنجه الثاني (أبركة) (ملك نبرة): ٩٠،
٩٣، ٩٧، ٦٦٨

شأنجه القوي (ملك سيرة): ١٢٥

شأنجه (ملك قشتالة): ١٠٨

شايندلين، ويموند: ٣٠١، ٧٠٩

شيرل، ستيفان: ٤٩٨

شميرن، صموئيل: ٥٨٠، ٥٨٣، ٦٥٩،
٦٦٠، ٦٦٣، ٧٢٧، ٧٥٦، ٧٥٩

٨٢٧، ١١٨٧، ١٢٦٤

شمفاره، ب. ي.: ٥٦٠

الشذور الجنسي: ٥٢٦

الشريعة: ٨٩١، ٨٩٢، ٩٠٦، ١٠٨٩،
١١١١، ١١١٢، ١١١٥، ١١٨٨

١١٩١، ١٤٢٠

شستر، روبرت دي: ١٤٧٩

الشعري: ٨٢٧

الشعر: ٨٩٢

الشعر الإسلامي: ٨٩٦

الشعر الأندلسي: ٤٦٥، ٤٧٥، ٤٧٦

٤٧٨، ٤٨٠ - ٤٨٢، ٤٨٥ - ٤٨٩

٤٩١، ٤٩٣، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١٢

٥١٣، ٥١٧، ٥٢٠، ٥٢٢، ٥٢٣

٥٢٥، ٥٢٨، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٦

٥٤٣، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٣، ٥٥٤

٥٥٦ - ٥٥٨، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٧١

٥٩٥، ٧٤٤، ٨٩٩، ٩٨٠

الشعر البيروقيسي: ٥٧١، ٥٧٤، ٥٧٦،
٥٨٠، ٦٥٨، ٦٥٩

الشعر التأملي: ٤٨٩، ٤٩٢

شعر التروبادور الجوالون: ١٤٢، ١٩٦،
٥٩٥، ٦٦٠، ٦٦٣، ٦٦٩، ٧١٥

٨١٧، ٨٢٢، ٨٢٨، ٨٢٩

شعر التروقيير: ٨٢٨

الشعر التمثيلي: ٥٤١

الشعر الجاملي: ٥٠٥، ٥٣٤، ٥٤٥، ٥٨٠

شعر الحب: ٥٠٤، ٥١١ - ٥٢٣، ٥٧٢

٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٩٢

٦٠٨، ٦١٣، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٨٠

شعر الحنين الشرقي: ٣٩٠

الشعر النضوي: ٣٠٨، ٣٠٩

الشعر النبوي: ٣٠٩

شعر الريميات: ٥٢٦

الشعر الرعوي: ٥٢٣، ٥٤١

الشعر الروحي: ٧٦٦

شعر الروحيات: ٥٣٦، ٥٤٢، ٥٤٥،
٥٤٧

الشعر الروماني: ٥٧٢، ٥٩٣، ٦٥٩

شعر الشجرة في المشرق: ٤٨٧

الشعر الصولي: ٤٧٨، ٥٥٦

شعر الطبيعة: ٥٢٣ - ٥٣٥، ٥٤٣، ٥٦٤

الشعر العالمي: ٥٤١

الشعر العباسي: ٤٩٢

الشعر العبري: ١٩٧، ٣٠٤، ٣٠٧، ٣٠٨،
٣١٤، ٧٦٦

الشعر العذري: ٥٢٤

الشعر العربي: ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٨، ٤٨٢

٤٨٤، ٤٨٦، ٤٨٨، ٥٤١، ٥٤٧

٥٥٩، ٥٦٣، ٥٧٢، ٥٨١، ٥٨٥

٥٨٩، ٥٩٣، ٦٣١، ٦٥٨ - ٦٦٠

٦٦٤، ٦٦٩، ٦٨٣، ٧٦٦، ٨٩٦

الشعر العربي الكلاسيكي: ٥٣٥، ٧٢١

الشعر العزلي: ٦٥٧

الشعر العتالي: ٥٧٥، ٥٨٦، ٦٨١، ٧١٥،
٧٥٩

الشعر القصصي: ٥٤١

شعر الكيس: ٣٠٧، ٣١٠

الشعر اللاتيني: ٥٨٧

شعر المديح: ٥٣٩ - ٥٤١

شعر المرأة ٩٩٥

الشعر المشرقي: ٤٩١، ٤٩٢، ٥٥٦

شعر النساء: ٩٩٩، ١٠٠٢، ١٠٠٣

شعر النوريات: ٥٣٦، ٥٤٢، ٥٤٥، ٥٤٧

شعر الهجاء: ٥٤١

شعر الوصف: ٤٩٦، ٤٩٩، ٥٠٦، ٥٤٣

٥٦٠

الشعر الوطني: ٥٤١

الشعر اليوناني: ٥٤١

شعره السرياني: ٦٢٧، ٦٢٩، ٦٥٨

٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٩

٦٧١، ٦٧٣، ٦٧٨، ٦٨١، ٦٨٣

٧١٨، ٧٢٠، ٧٢١، ٨٢٧

شعره التوقيفي: ٨٢٧

الشعراني، أبو الوهاب عبد الوهاب بن

أحمد: ١٢٧٧

الشعرية: ٣٩٣

الشفندي: ١٠٧٦

شكير: ١٤٢٠

شليمط، بدر: ١٠٤١

الشماع: ٤٨٦

شنير (قوس برشلونة): ٨٨

شوقي، أحمد: ١٨

شيخ الغزاة: ١٢٩، ١٣٠

الشيعة: ١٢٤٢

الشيعة العبيدون: ٨٦، ٨٨

الشيعة الماطمير: ٨٨، ٩١

الشيقي، خوان: ١٢١٠

شبل، أن ماري: ٧٦٧

- ص -

صاعد البعدادي: ٩٥

صاعد الطليطي انظر ابن صاعد الأتليسي،

أبو القاسم صاعد بن أحمد

الصاغ ٧٨٨

صبيح، محمود: ١٠٠٠

صبري، اسماعيل: ٥٠٨

الصفوري، أبو نصر: ١٢٢٢

الصفقات: ١٢٧٦، ١٢٧٧

الصقالية: ٢٤، ١٠١، ٣٨٩، ٩٧٥، ٩٧٦

صلاح الدين الأيوبي: ٢٠١، ٢٤١، ٦٦٧

١٢٨٣

صناعة الحرف: ١٤٨٠

صناعة صنائيق المجوهرات الحاجية: ٨٧٣

الصناعة العربية: ٦٥٥

صناعة الفخار: ٨٦٣

الصنعاني، حش بن عبد الله: ٦١

الصنهاجي، أبو زيد عبد الرحمن (ابن

مقلاش): ٢٨٩

الصنهاجي، مفلح بن إبراهيم بن يحيى:

٣٧٦

الصنومري: ٤٨٧، ٤٨٨، ٥٣٨، ٥٥٩

٥٦١

الصنوج: ٨٢٠

صوالح، محمد: ٣٦٤

الصوت: ٨١٤

الصور الخيالية: ١١٥١، ١١٥٢

الصوفيون انظر للتصوفة

الصوم: ١٢٢٧، ١٢٢٨

- ض -

الضبي، عبد الواحد بن إسحاق: ٥٦٣

١٠٧٠، ١٢٩٨، ١٣٢١

الضرواني: ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٦

١٠٤٩

الضرائب الزراعية: ١٠٥٣

ضريبة الطبل: ١٠٤٦، ١٠٤٨، ١٠٤٩

١٠٥٣

ضريبة الطسق: ١٠٤٦، ١٠٤٨

ضيف، شوقي: ٣٩١، ١٠٠٠

ط -

طارق بن زياد: ٢١ - ٢٣ ، ٢٥ ، ٥٦ ،

٥٧ ، ٥٩ - ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٥

الطائفة الربوية: ٩٢٨

الطبري: ٣٢٩

الطبقات الاجتماعية: ٢٦٨ ، ١١٢٠

الطبل: ٨٢٠

الطرد الجصاعي من الأندلس (١٦٠٩ -

١٦١١): ٣١٧ ، ٣٢٨ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ،

٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٣

طرد اليهود من إسبانيا (١٤٩٢م): ٣١٥

الطرطوشي، أبو بكر: ١١٣ ، ١١٩ ، ١٢١ ،

٤٦٥ ، ١٠٤٥ ، ١٠٥٦ ، ١٢٠١ ،

١٢٠٧ ، ١٢٢٤ ، ١٢٢٥ ، ١٢٧٦

العدم الأندلسي: ١٠٢٩

الطعمة، صالح جواد: ٩

الططسري، ١٣٠٤ ، ١٣٦٧ ، ١٣٧١ ،

١٣٧٣ - ١٣٧٦ ، ١٣٧٩ ، ١٣٩٤

الطوحيون المائة: ١٣٥٩ - ١٣٦١

طوطة (Toda) (الملكة): ٨٧ ، ١٩٧ ، ٦٦٨ ،

٦٦٩

ظ -

الظاهر بن ذي النون تنظر اسماعيل بن عبد

الرحمن بن ذي النون (الظاهر)

ظاهر الثاني: ٤٣٩

ع -

عائشة: ١٩٤

عاص، إحسان: ١٥ ، ٤٨٥ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ،

٥٠٧ ، ٥٢٤ ، ٥٦١ ، ٥٦٣

عباس بن المنذر (الأسقف): ٢٧٠

عبد الله بن بلقين بن باديس الزيري: ١١٠ ،

١١٢ ، ١١٣

عبد الله بن عبد الرحمن: ١١٨٥

عبد الله بن عبيد الله للميطي: ٩٨ ، ١٠٨

عبد الله بن قاطمة: ١١٤

عبد الله بن محمد (أمير غرناطة): ٨١ - ٨٤ ،

١٠٠ ، ٢٠٧ ، ٢١٩ ، ٩٧٢ ، ٩٧٨ ،

١٠٤٥ ، ١٠٥٦ ، ١٠٩٠ ، ١٠٩٢ ،

١٢٢١

عبد الله (الداعية): ٣٦٧

عبد الله (القاسي): ٦٦٧

عبد الله محمد انظر ابن عتو (ديجو لوث)

عبد الله المرواني (الأمير القرطبي): ٥٨٤

عبد الرحمن الأول بن معاوية (الداخل):

٦٣ ، ٦٥ ، ٦٨ - ٧٣ ، ١١٠ ، ١٨٥ ،

١٨٦ ، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ ،

٤٨٣ ، ٧٣٦ ، ٨٢٣ - ٨٦٥ ، ٨٦٧ ،

٨٦٨ ، ٩٠٩ ، ٩١١ ، ٩٦٥ - ٩٦٧ ،

١٠٨٩ ، ١٢٥٣ ، ١٢٩٧ ، ١٢٩٨ ،

١٣٧٠ ، ١٤٧٧

عبد الرحمن بن أبو الوليد بن جهور: ١٠٢ ،

١٠٣

عبد الرحمن بن محمد بن عبد الملك

(الرتضي): ٩٩

عبد الرحمن بن المنصور (شنجول): ٩٣ ،

٩٧ ، ٩٨ ، ٦٠٣

عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار

(المستظهر): ٩٩

عبد الرحمن (الثالث) بن محمد بن عبد الله

(الناصر): ٢٤ ، ٨٤ - ٨٩ ، ٩٢ ، ٩٤ ،

٩٥ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ،

١٩٧ ، ١٩٩ ، ٢٠٥ ، ٢٢٠ ، ٢٢٧ ،

٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٤ ، ٣٠١ ، ٣٠٣ ،

٣٠٤ ، ٣٩٨ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٦٦٨ ،

٧٢٦ ، ٧٣٧ ، ٨٥٠ ، ٨٦٦ ، ٨٦٨ ،

٨٧٠ ، ٩١٢ ، ٩١٣ ، ٩١٩ ، ٩٦٧ ،

٩٧١ ، ٩٧٣ ، ٩٧٤ ، ١٠٥١ ، ١٠٥٣ ،

العنزي، أحمد بن عمر بن أنس - ٤١٥.
١٠٤٥ - ١٠٤٨، ١٠٥٠، ١٠٥٤.
١٠٥٦، ١٣٧٠

العرب اليلانيون: ٦٥، ١٠٠

عروة بن الورد: ٤٨٦

العروص العربي: ٣١٠

العريز (الخليفة الفاطمي): ٩٥

العشر: ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥١، ١٠٥٢

العصية: ١١٢٠

عصر الإمارة: ٨٦٣، ٩١٠، ٩٢١، ٩٣٥

٩٦٦، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧١، ٩٧٣

٩٨٣، ١٠٥٣، ١٠٥٥، ١١٨٣

العصر الأموي: ٥٧٤، ٥٦١

العصر الجاهلي: ٥٠٦، ٥٣٧، ٥٤٩، ٥٦١

عصر الخلافة: ٨٦، ٣٠٣، ٨٦٣، ٨٦٦

٨٦٩ - ٨٧١، ٩١٠، ٩١٤، ٩٢١

٩٣٥، ٩٣٦، ٩٤٦، ٩٦٧، ٩٧١

٩٧٣، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٨٢، ١٠٤٩

١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٨، ١٠٥٩

١١٨٣، ١١٩٠، ١١٩٢

العصر العباسي: ٥٠٦، ٥٣٧، ٩٠٨

عصر النهضة الأوروبية: ٣٠٢، ٥٢١

عصر الولاة التابعين: ٦٢

عطية، بشر: ١٣٨٨

العظمة، عزيز: ٢٨٩

العقل الضال: ١١٣٠، ١١٣٨، ١١٤١

١١٤٤، ١١٤٦، ١١٤٩ - ١١٥٢

١١٦٩، ١١٧٣

العقل الكلبي: ١٠٩١، ١١٦٩

العقل السطري: ١١٣٠، ١١٣٢ - ١١٣٤

١١٤٠ - ١١٤٢، ١١٤٨، ١١٥٠

١١٥١

العقل الهبلي: ١١١٣، ١١٣٠، ١١٣٢ -

١١٣٥، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٤٠ -

١١٥١

١٠٥٤، ١٠٥٧، ١٠٧٢، ١٠٩٢

١١٨٥، ١٢٢٣، ١٢٣٠، ١٢٤٦

١٢٥٠، ١٢٩٨، ١٣٠٠، ١٣١٠

١٣٣٨، ١٣٦٨، ١٣٧٠، ١٤٧٨

عبد الرحمن الثاني بن الحكم: ٧٥ - ٨٠

٨٢، ١٨٧، ١٨٩، ٢٠٤، ٢٢٥

٢٢٩، ٢٧٣، ٢٦٧، ٨٠٧، ٨٠٩

٨٦٥، ٨٦٩، ٩١٢، ٩٩٧، ١٠٨٩

١٢٤٤، ١٢٩٩، ١٣١٥، ١٣٣٠

عبد الرحمن الخامس: ٦٧٦

عبد العزيز بن مروان (الأمير): ٥٦

عبد العزيز بن المنصور بن عبد الرحمن

(شنجول بن المنصور): ١٠١، ١٠٧ -

١٠٩

عبد العزيز (الملك): ١٦٦

عبد الملك بن أبو الوليد بن جهور: ١٠٢

١٠٣

عبد الملك بن مروان: ٥٦، ٧٠، ٥٤٨

٩٠٨

عبد الملك بن المنصور العامري (الظفر)

٩٥ - ٩٧، ١٠٧ - ١٠٩، ٤٨٨

٤٩٢، ٥٠٩، ٦٠٣، ٨٧١

عبد الملك بن هذيل بن خلف بن دزين:

١٠٩

عبد المنعم (الخليفة): ٣٦٣، ٣٦٧، ٣٦٨

٣٧٧

عبد المؤمن (المهدي): ٨٧٥، ٨٧٦، ١١٠٥

عبد الواحد أمراشي: ١١٦٧

عبد الله بن قاسم (الأسقف): ٢٢٠، ٢٢٩

عبد الله العاطمي (المهدي): ٣٦٧، ٣٧٧

العيني: ١١٨٤، ١٢٤٣

عثمان بن حمد: ٨٤٨، ٩٠٧

عثمان داي: ٧٨٦

العثمانيون: ٣٢٥

عداس، كلود: ١٢٥٩

علم الغيب: ١٤٥٣	عقيدة النبي: ٢٨٠
علم القرائن: ١٣١٧	عقيدة التوحيد: ٢٨٠
علم الفلاحة: ١٣٥٨، ١٣٦٨، ١٤٣٥	العكريش، عبد الرحمن: ١٩٢
علم الفلك: ٦٥٥، ١٠٩٩، ١٣٠٤، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٥، ١٣٢٧، ١٣٣٢، ١٣٣٤، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٧٦، ١٤٤٤، ١٤٥٠، ١٤٥٦، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٥	العلاج الموسيقي: ٨١٩
علم الكلام: ١٠٩٠، ١١١١، ١١١٢، ١١٩١، ١١٩٦، ١٢٠٤، ١٣٧٦، ١٣٨٢	العلاقات السبعة - للقرطبي: ٤٢٩
علم الكيمياء: ١٣٠٤	علم الاجتماع: ١١١٩
علم ما بعد الطبيعة: ١١١٣، ١١١٥	علم الأخلاق: ٦١٠، ٦١٩، ٦٢٢
علم النباتات: ١٣١٨، ١٣٢٠، ١٣٣٢، ١٣٣٨، ١٣٤٢، ١٤٦٦، ١٤٦٧	علم الأدوية: ١٣٦٨
علم المنطق: ١١٠٥، ١١١٢	علم الأرصاد الجوية: ١٣٧٦
علم النبات: ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٦٨، ١٤٣٤، ١٣٨٩	علم أصول الدين: ١٠٩٧، ١١٠٠، ١١١٨، ١١٩٤
علم النفس الاجتماعي: ١١٢٠	علم الإلهي: ١١٦٩، ١١٧٠
علم الهندسة: ١٠٩٥، ١٣١٧، ١٣١٩، ١٤٥٠، ١٤٥٦، ١٤٥٨، ١٤٦٦، ١٤٧٩	علم الأنساب: ١١٩٩
علم الهيئة: ١٠٩٥، ١١٠٥	علم البصرات: ١٣٠٨
علم التكنولوجيا: ١٢٩٥	علم التاريخ الإسباني: ٢٤٩
العلوم الإسلامية: ١١٩٥	علم تدوين التاريخ الأدبي: ٧٠٠
العلوم التقنية: ١٢٩٧	علم التربة: ١٤٠٥
العلوم الدقيقة: ١٣١٥	علم تصريف المياه الزراعية: ١٣٨٩
العلوم العربية: ١٤٢٩، ١٤٥٥، ١٤٥٨	علم النجوم: ٧٦٢، ١٣٠٣، ١٣٢١، ١٣٢٥، ١٤٤٤، ١٤٥١، ١٤٦١، ١٤٦٣
العلوم الفيزيائية: ١٢٩٧	علم التوليد: ١٣٠٠
علوم الملاحة العربية: ٤٤٥	علم الجبر: ١٣١٧، ١٣١٨، ١٤٦٦
العلوي، جمال الدين: ١١٢٥	علم جغرافية الأفانيم: ٤٠١
علي إقبال الدولة بن محمد: ١٠١، ١٠٤، ١٠٨، ٣٩٣	علم الحساب: ١٣١٧، ١٣١٨
علي بن حمود الإبريسي: ٩٨، ٩٩	علم الحيمية: ١٤٥١
	علم الرياضيات: ١٤٦٥
	علم الزراعة: ١٣١٨، ١٣٦٩، ١٤٣٥
	علم السكان: ١٤٣٥
	علم الصيدلة: ١٣٠٠، ١٣٠٣، ١٣٠٥
	علم ضرب الرمل: ١٤٤٦
	علم الطب: ١٠٩٥، ١٣٠٣، ١٣٠٤
	علم طب الأطفال: ١٣٠٠
	علم الطيعة: ١١١٣، ١٤٦١
	علم العدد: ١٠٩٥

علي بن يوسف بن تاشفين: ١٠٩، ١١٤ -
١٢٠، ٤١٦، ٨٧٤، ٨٧٥، ٩٢٩،
٩٣٤، ٩٣٥، ١٢٨١

عبد الدولة عبد الملك: ١٠٥، ١١٥
العمارة الإسلامية: ٢٠٦، ٨٤٥، ٨٥٠،
٨٨٨، ٨٩٢، ٩٢١، ١٤٣٥

العمارة الأموية: ٨٦٨
العمارة الأندلسية: ٧٧، ٨٩، ٩٠٣
العمارة العسكرية: ٩٢١

عمارة المدججين: ٢٩٨، ٢٩٧
العمارة المشرقية الإسلامية: ٣٩٣
عمارة الموحدين: ٢٩٧

عمر بن الخطاب: ٢٥، ٢٦، ٦٠٦، ٩٠٧،
١٢٢٢

عمر بن عبد العزيز: ٢٢، ٢٥، ٢٧، ٦٤
عمر (المتوكل) -نظر المتوكل
عمرو بن العاص: ٥٦

عمروس (عامل طليطلة): ٧٤
العمري، أحمد بن يحيى بن فضل الله:
١٦١، ١٦٧، ٤١٧

العهد التيموري: ١٤١١
عهد الحجابة: ٤٨٨
العود: ٨٢١

عياض، أبو الفضل عياض بن موسى عياض
(بداضي): ١١٨٤، ١٢٠٢، ١٢٢٧
عيسى بن منصور (مطران قرطبة): ١٩٧

- غ -

غارثيا - أرينان، مرسيدس: ٧٧١
غارثيا صانثير، إكسبيراثيون: ١٣٦٧
غارثيا غومبير، إميليو: ١٦، ١٤٣، ٥٤٣،
٥٤٧، ٥٨٠، ٦٥٨، ٧٤١، ٧٤٣

٧٥٦، ٧٥٩، ٧٦١، ١٤٣٤
غاردين - ٧٥٨

غارسينز، فورتين: ٦٦٧
غارسيلازو: ٧٨٦
غازي، سيد: ٥٥٩

غازيلو دي كوردوبا (الكاهن): ٣٥٠
الخافقي، عبد الرحمن بن عبد الله: ٦٤،
٦٧، ١٣٠٦، ١٣٩١

غالب الناصري: ٩٠، ٩٢
غاماء، فاسكوفا: ٤١٩، ٤٢٧، ٤٣٦،
٤٤٢، ٤٤٣

غازو، جون: ٦٦١
غايا، فيلانوفيا دي: ٤٤٤
غايانفوس، پاسكوال دي: ٣٣١، ٧٧١

غزالبار، أولغ: ١٢، ٧٤١، ٨٤٥، ٨٦٧،
٨٨١

غراسيان، بلنسلار: ١١٠٨
غرسية الأول (ملك نيرة): ٨٧، ٩٠
غرسية الثاني بن شانجه (الرعيدي): ٩٤

قرونيياوم، غوستاف فون: ٧٦٦
غريل، .: ١٢٧٧، ١٢٨٣
غريمن، أوتيس: ٧٥٢، ٧٧٠

الغزال، عبد الله: ١٢٧٨، ١٢٧٩
الغزالي، أبو حامد: ١١٣، ١١٧، ١١٩،
١٢١، ٣٦٣، ٣٨١، ٣٨٢، ٧٨٨

٩٨١، ١٠٠٦، ١٠٩٣، ١١١٠ -
١١١٢، ١١٦٨، ١٢٠٠ - ١٢٠٤،
١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢١١، ١٢٦٢،
١٢٧٥، ١٤٥٨، ١٤٧٩

الغزل بلندر: ٥٢٦، ٥٣٨، ٥٧٤
الغزل والسج: ١٣٩٧
غزوة بيلوتة (٩٢٤م): ٨٥

غزوة موش (٩٢٠م): ٨٥
الغصيب، حمام: ١٠
غلتر، إرنست: ٣٦٦

غليك، توماس: ١٣، ٢٩٤
الغناء الشعبي: ٨١٦

الفلسفة الإسلامية: ٣١٠، ١١٠٩	المرعبي: ٤٢٩، ١٤٦٥
الفلسفة الأندلسية: ١٠٩٣	فرناندو (أمير أراغون): ١٣٤، ١٣٨، ١٥٨،
الفلسفة السكولافية: ٦٢٩	١٦٦، ١٦٩، ١٧٩، ٣١٠، ٣١٨،
الفلسفة المشرقية: ١١٠٤	٣٣٩، ٤٠٠، ٤١١، ٤٢٧، ٧٧٦
الفلسفة اليهودية: ٣١٥، ٣١٠	فرناندو الثالث: ١٢٥ - ١٢٨، ٢٠٢،
الفلسفة اليونانية: ١١٦١	٢٣٢، ٨٧٦، ١٠٧٩
فليشر، مادلين: ١٣، ٣٥٩	فرناندو الثاني: ١٢٢، ١٢٣
الفن الإسباني الإسلامي: ٨٤٦، ٨٦٩	فرناندو دي كوردوبا إي فالور (ابن أمية):
الفن الأسطوري: ٨٧٢	٣٤٤، ١٣٨
الفن الإسلامي: ٢٠٩، ٨٤٥، ٨٤٩ -	فرناندو الرابع (ملك قشتالة): ١٣٠
٨٥٢، ٨٥٩، ٨٦٣، ٨٩١، ٨٩٨،	فرناندو (ملك قشتالة): ١٣٣، ١٣٤
٩٢١، ٩٣٨، ٩٤٣، ٩٤٥، ٩٥٠،	فرنانديز - بويرناس، أنتونيو: ٩٠٧
١٤٣٥	فريدريش الثاني: ٩٥١، ١١١٦
الفن الأندلسي: ٨٦٣، ٨٩١، ٨٩٤،	فريري، إيزابيلا دي: ٧٤٣
٩٢١، ٩٣٨	فريندلاند، م.: ٧٤٥
الفن التشكيلي: ٨٥٦	فرينث، مارغيت: ٧٥٦، ٧٥٩
فن التصوير: ٨٦١	الغفاري: ١٢٤١
فن تصميم الحدائق: ١٤٣٥	الغلة: ١٠٨٩، ١٠٩٣، ١١٩٤
فن التماثيل: ٨٧٠	فقه اللغة: ١١٢٨
فن الجدار: ١١٩٦	الفقه المالكي: ١١٠٩
فن الحب: ١٩٤	الفكر الإسلامي: ١٠٨٩، ١٠٩٣، ١١٢١،
فن الخط: ١٩٥، ٥٤٩، ٩٠٩، ٩١٠،	١١٧٢
٩٢٥، ٩٢٧، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٥،	الفكر الإسلامي الأندلسي: ١٠٨٩
٩٤٨ - ٩٥٠	الفكر الإسلامي الأيبيري: ١٠٨٩
فن الزجاج: ١٤٢	الفكر لإخريفي: ٤٧١
فن الخزف: ٥٤٧، ٨٧٧، ٨٨٨، ٩٠٨،	الفكر الأندلسي: ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩٣،
٩٥١، ٩٣٧	١١٠٩
الفن الشعري: ٤٩٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٣،	الفكر الديني: ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٣٤
٥٥٣، ٥٣٩، ٥١٧	الفكر الفرسى: ١٤٣٥
الفن العباسي في العراق: ٨٧٥	الفكر المشرقي: ١٠٩٢
فن العمارة: ٢٠٣، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٢٤،	الفكر المشائي: ١١١١، ١١١٢
٢٧٧، ٨٥٥، ٨٥٧، ٨٦٠، ٨٦١،	العلقة: ١٠٨٧، ١٠٩٠، ١٠٩٣، ١٠٩٥،
٨٦٥، ٨٦٦، ٨٧٧، ٨٨٧ - ٨٨٩،	١٠٩٧، ١١١٥، ١١١٨،
١٤٣٥	١١٧٠، ١١٧٣، ١١٩١، ١٤٦٥،
فن العمارة العسكرية: ٨٨٥، ٨٧٤	١٤٦٦

من العمارة المدني: ٨٨٥

من العمارة المصرية: ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٨، ٨٨٩

من العناء: ٨١٥

الفن الفرطبي: ٨٧٢

فن القصور الإسلامية: ٩٤٦

فن المنحوس: ٨٥٢، ٨٥٦، ٨٥٨، ٨٦٠، ٨٦١، ٩٩٠

فن المديح: ٥٠١

فن المستعربين: ٨٦٦

الفن المسيحي: ٨٤٩، ٩٥٠

الفن المعماري الرابطي: ٨٧٤

فن المقامة: ٤٦٦

فن الموشحات: ١٤٢

فن الوصف: ٤٩٣، ٥٣٧، ٥٤٥، ٥٤٦

فنون الطبخ في الأندلس: ١٠١٩

فنون الملاحة: ٤٤٢

فنون الموحدين: ٨٧٦

الفنون المصرية: ٨٨٢

المصري، عبد الملك بن قطن: ٦٣، ٦٤، ٦٦

القهري، يوسف بن عبد الرحمن: ٦٥، ٧١، ١٨٥، ٩٦٨، ١٠٤٤

فوكس، ر. أ.: ٥٥٨

فونسيكا، فريغوريو: ٣٣٦

فونسيكس، أمارو خاليز دي: ٧٦٠، ٧٧١، ٧٧٣

فيتشيو: ٦٨٣

فيثاغورس: ٩٤٥، ١٢٦٣

فيرجيل: ٧١٩، ٧٥٨، ١٣٧٥

فيرلاي: ٨٢٩

فيرمودو الثاني: ٦٦٨

فيريه جاييز، خوان: ٧٣٣، ٩٧٩، ١٢٩٧

فيرير إي مايول، ماريا تيريزا: ٢٩٤

فيثرويل، جوزيف (سيليوس): ٣١١

فيستي، جيل: ٦٦١

فيص اللغات: ١٠٩١

فيضا، لوب دي: ٣٣٧، ٧٢٧، ٧٧٣، ٧٨١، ٧٨٦، ٧٨٨

فيغرا، عازرا ج.: ٩٩٥

فيغس، خايم فينس: ٤٤٣

فيغس، خوان لوبس: ٧٥٢

فيليب (أمير لافرو): ٢٩٦

فيليب الثالث: ١٣٩، ٧٣٧، ٧٥٥

فيليب الثاني (ملك إسبانيا): ١٣٨، ١٣٩، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٥٠

فيليا: ٦٧٢

فيثاغورس، بيرنار دي: ٦٦١، ٦٧٤، ٦٧٧، ٦٧٨

فينر، ليو: ٤١٥

فيتزل الرابع: ٦٧٦

فينو، هري: ٤١٤

فيرو، ماريا انزابيل: ١٢٤١، ١٢٦٨

ق -

القاسبي: ١٤٦٥

قارله بن بين (الأصلح): ٨٢

القاسم بن حود: ٩٩

القاسم بن محمد: ١١٠

القانون: ٨٢٠

القانون اليهودي: ٢١٠

قانيبي (الحاكم المملوكي): ٣٢٢

قاني، نزلو: ١٨

قبايل الشمال القبايكنغ: ١٩٨

القبايل القوطية: ٥٧

قبايل كُتامة: ٣٦٧

قبايل المصمودة: ٣٦٣، ٣٧٦

قبايل عتاتنا: ٣٦٣

القبري، ابراهيم بن اسماعيل: ١٢٣٠

القبري، محمد بن محمود: ٥٨٤، ٥٩٣

- البلية العربية: ٢١٨
 القدير (الملك): ٢٨٠
 القرطبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد: ١٢٦٦
 القروي، أريس: ١٢٦١
 القرويني، أبو عبد الله زكريا بن محمد: ٤٠٣، ١٣٦٠
 قسطنطين الإمبريقي: ١٣٠٥، ١٤٥١
 قسطنطين السامع (الإمبراطور البيزنطي): ٨٨، ٣٠٤، ١٣٦٨
 قسرة بنت إسحاق: ٩٩٨
 القشيري، بلج بن بشر: ٢٣، ٢٧، ٦٤ - ٦٦، ٧١، ١٠٠
 القشيري، كلثوم بن عباس: ٦٤
 القصة العاصرية: ٨٧٢
 قصر الحمراء: ٨٥٠ - ٨٥٢، ٨٥٩، ٨٧٥، ٨٧٨، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٥ - ٨٩٠، ٩٠٤، ٩٢٦
 القصيدة الغنائية: ٦٢٧، ٧٠٨، ٧١٦، ٧١٧، ٧٢٣، ٧٢٤
 القضاء الإسلامي في الأندلس: ٢٧١
 القطن: ١٣٩٣
 القطن الهندي: ١٣٩٦
 القمطي: ١٢٦٣، ١٢٦٨
 قلب الأسد، ريتشارد: ٦٧٢
 القلصادي، أبو الحسن علي بن محمد البسطي: ١٣١٨
 القلعات، يحيى: ٤٩٠
 القلقشندي: ١٩٣، ١٣٧٤
 قلم (الحارية): ٦٦٧
 القمارعي، أبو المطرف: ١١٩٢
 قصره الثوري (السلطان المملوكي): ٤٣٨
 قواعد العروض العربية: ٥٨٢
 قواسم الملكية: ١٠٤٣
 قوايين المنطق: ١٠٩٥
 قويلاي: ٤٣٠، ٤٣١
 القوة الناطقة: ١١٣٠، ١١٣٢
 القوصي، عبد الغفار: ١٢٧٧
 القومية الإسبانية: ٢٥٧، ١٣٤٩
 القيثارة اللوريسكية: ٨٢٠
 القيسي، يحيى بن مضر: ٧٤
 القيسية: ٦٥، ٦٨، ٧١، ٧٧
 القبطوني، ويرت: ١٤٥٤ - ١٤٥٦، ١٤٥٨، ١٤٦١ - ١٤٦٣، ١٤٦٥
 - ك -
 كابتيلاس (الاب): ٣٣٤، ٣٤٨، ٧٧٩
 كابلانوس، أندرياس: ٥٧٦، ٦٨١، ٦٨٢
 كابوتا، جون: ٤٧٠
 كارمانتيه، البخور: ٧٢٣، ٧٢٤
 كاربيني، جوماني دي بلانو: ٤٢٩
 كارديلاك، دنيس: ٧٧١
 كارديلاك، لويس: ٧٧١، ٧٧٢
 كارلوس الأول (شريكان): ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠، ١٦٧، ٢٠٩، ٣٤٠، ٨٥٢، ١٤٢٦
 كلروه رودريجو: ١٤٢٣
 كلرون، صيم دي (الدون): ٧٦٠
 كلزاس، بارتولومي دي لاس: ٤٢٤، ٤٢٦، ٧١٢، ٧١٣، ٧٢٤، ٧٥٢
 كلناس، أختانجو دي لاس: ٣٢٦، ٣٤٩، ٧٨٠
 كاميرو، الفارخومز دي: ٣٢٠
 كامسترو، اميريكو: ١٤٣، ٦٥٨، ٧٢٩، ٧٤٩ - ٧٥٢، ٧٦١، ٧٦٣، ٧٧٨، ١٣٤٩
 كامسترو، أوتسو ديل: ٣٤٩، ٧٨٠
 الكاشي، غياث الدين جهشيد بن مسعود: ١٣٢٤
 كافيلاس، إيسيدرو دي لاس: ٢٧٥، ٢٨٦

- كافالكانتي: ٦٦١
 كافكا، فرانز: ٤٨٢
 كامور الإحشيدي: ٥٤٠
 كاكيا، بير: ٤٦٩
 كالديرون، سيرافين استيليز: ٧٧٢
 كاليكستوس الثالث (البابا): ٤٣٤
 كامانيللا: ٧٦٧
 كانتيمير، فيمتريوس: ٨٢٥
 كانيسو، ألبيرتو: ٤١٤
 كانط، هيمانويل: ١١١١، ١١١٥
 كاهن، كلود: ١٠٠٧
 الكتابة الموسيقية: ٨١٩
 الكتابة الشرية: ٤٦٤، ٤٧٠
 كتب الجفر: ٧٧٨، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٥
 كتب الطبخ العربية: ١٠٢٦
 كتبها: ٤٣٠
 الكتندي: ٩٩٨
 كثير حزة: ٤٨٦
 الكرخي: ١٢٦٢
 الكودي، مير حسن: ٤٣٩
 الكرمالي: ١٠٩٩، ١٣٠١، ١٣٠٧، ١٤٥٠
 كروز هيرنانديس، ميغيل: ١٠٨٩، ١٣١١
 كرون، ج. ر.: ٤١٣
 كريسان، روبرت: ٦٧١
 كريمرز، ج. ه.: ٤١٩، ٤٢٠، ٤٤٨
 كسيلة (الزعيم البربري): ٥٦
 الكلاي، الصميل بن حاتم: ٦٥، ٧١
 الكلاي، عيسى بن محيم: ٦٤، ٦٧، ٦٨
 الكلامية: ٥٣١
 كلافيخو، روبرت غونزاليث: ١٧٧
 الكدي، أبو الخطار حسام بن ضرار: ٢٣، ٢٧، ٦٤، ٦٥
 الكمان: ٨٢٤
 كمبس، توماس آ.: ٣٣٦
 كندريث: ٣٤٨
 الكندي: ٨٠٤، ٨٠٨، ٨١٣، ٨١٧
 ١٠٩٩، ١١٥٥، ١٤٦٣
 الكتزوني البرونفالي: ٧٠٨، ٧١٦، ٧١٧
 الكنيسة القوطية: ٢٥٤
 كويرنيكوس: ٧٢٤، ١٣٣٦
 كولر، جورج: ٤٧٦
 كوفيرا، فرانسكو: ١٤٣
 كورن، الأصغر: ١٤١٩
 كوروميناس، جوان: ٤٤٣، ٤٤٤، ٦٣٩، ٧٥٩
 كورياتي، ف.: ٦٣٧
 كوفيلها، بيرودي: ٤٣٦
 كولا، ويتولد: ١٠٤٥
 كولومبس، فريديريك: ٤١١، ٤٢١، ٤٢٢
 كولومبس، كريستوفر: ٤١١، ٤١٢، ٤١٤
 ٤١٩ - ٤٢١، ٤٢٣ - ٤٢٧، ٤٢٩
 ٤٣١ - ٤٣٤، ٤٤٣، ٤٤٥، ٤٤٩
 ٧١٠ - ٧١٤، ٧١٧، ٧١٩، ٧٢٢
 ٧٢٤، ٧٣٥، ١٤٣٤
 كولومبلا، جونيوس مودينس: ١٢٩٨
 ١٢٩٩، ١٣٧٣، ١٤٤٢
 كونت، أوغست: ١١٢١
 كونتري، رلنهولد: ٧٧١
 كونيتيتي، خوسيه مانويل: ٧٤٣
 كوندي، جوزيه انطونيو: ١٧٦
 كونستانتين بورغيزوجينيتوس (امبراطور
 بيزطة): ١٩٧
 كونستنس (الملكة): ٩٨٩
 كونشيل، أوليفيا ريمي: ١٠٦٣
 كيالي، ملهر: ١٠
 كيرتيوس: ٦٦٤
 كفيو: ٧٥٠
 كيكرو: ٦٤٢
 كيغ، ديفيد أ.: ١٣٧٤

- ل -

- لابير، ٢٥١ : ٢٥١
 لاڊيرو، ميعيل أنجل: ٢٩٠
 لافيغا، غاسيلزو دي: ٦٦١، ٧٤٣
 لاكارا، جوريه ماريا: ٢٩٢
 لالان، أنطوان دي: ١٦٣، ١٤٢٤
 لانجه، كلوديو: ١٩
 اللاهوت اليهودي: ٣٠٩
 ليبب (أمير طرطوشة): ١٠١، ١٠٧، ١٠٩
 اللخمي، أيوب بن حبيب: ٦٣
 اللخمي، عبد الرحمن بن علفمة: ٦٨
 اللخمي، عطف بن نصيم: ١٠٠
 اللخمي، علي بن رباح: ٦١
 لدرين (وورديكو) (ملك القوط): ٢٥
 ٢٦، ٢٨، ٥٨ - ٦٠، ٦٨، ٢٤١، ٢٥٧، ٣٩٩
 لدرين (السيد القنبيطور): ١٠٨، ١١٢
 ١١٤، ١٢٢، ١٣٠٨
 لثويق: ٧٤
 اللغات الرومانسية: ٦٣٧ - ٦٤٠، ٦٤٢
 ٦٤٦، ٦٥١، ٧٠٠، ٧٠٦، ٧٢٣
 ٧٣٧، ٩٨٦، ١٤٤٠ - ١٤٤٢
 اللغة الأدبية عند المسلمين: ١٤٤١
 اللغة الإسبانية: ٧٥١
 اللغة العبرية: ١٤٤١
 اللغة العربية: ٦٣٧ - ٦٤١، ٦٤٦
 ٦٥١، ٧٣٥، ٧٥١، ٩٠٩ - ١٤٤٠
 ١٤٤٣
 اللغة اللاتينية: ١٤٤١
 اللهجات البربرية: ١٤٤٠
 لويز - بارالت، لوسي: ٧٢٧
 لويسر هومير، مارغريتا: ١٥، ٢٦٧، ١٤٧٧
 لوينا، سيكو دي: ١٧٤، ١٧٥
 لودويكو البولوني: ٤٢٣
 لورا، ملدونا: ٧٤٣
 لوركا، فيلريكو غارثيا: ١٦، ٥٤٧، ٧٣٦
 ٧٨٩
 لوري، ايلينا: ٢٩٦
 لوريس، فيوم دي: ٦٦١
 لوقيان: ٤٦٧
 لوكلوس: ١٤١٩
 لول، رامون: ٧٥٠، ٧٦٠، ٧٦٧، ٧٧٨
 ١٠٩٣، ١١١٧، ١١٩٤
 لؤلؤة، عبد الواحد: ١٠
 لوماي، ريشارد: ١٤٤٧، ١٤٦٣
 لومبارد: ١٩٢
 لوتا، ألبارو دي: ١٣٣
 لوتا، ميغيل دي: ٧٨٠
 لوس الخامس عشر: ١٤١٦
 لوس السابع: ٦٧٢
 لوس، كليف ستاهلر: ٦٦٤
 اللشي، يحيى بن يحيى: ٧٣، ٧٤، ١١٨٤
 ١٢٢٠، ١٢٤٣
 ليجاميك، تريفور: ٩
 ليدا، ماريا روزا: ٧٣٦، ٧٦١
 لبني - بروغنيال، إيفاريس: ٣١٨، ٣١٩
 ٤٧٩، ٤٨٢، ٦٥٨، ٩٨٢، ١٠٤٣
 ١١٧٩، ١١٨٦
 ليلو، سيرجيو مارتييز: ١٥
 ليس - بول، ستانلي: ١٧٩
 لين جيه قح: ٤٤٦
 ليتاموس: ٢٣٠
 ليو، بنجامين م.: ٥٩٤
 ليوسيتزر: ٧٥٩
 ليونجيلديو (الملك القوطي): ٥٨، ١٨٤
 ليون الأفريقي: ١٣٠٨
 ليون، فراني لوس دي: ٧٤٦، ٧٤٧
 ٧٥٢
 ليون، كيم: ١٥

ليون، موشي دي: ٧٤٧

- م -

ما هوان ٤٤٧

ماتشادو، مانويل: ٧٨٩

ماتيو، جواو: ١٣٤٨

المادية التاريخية: ١١٢١

مارتر، بيتر: ٣٢٢ - ٣٢٥، ٣٣٩

مارتش، أوسياس: ١٦١

مارتل، إيسبان: ٣٤١، ٣٤٣

ماري، رامون: ١٣١١

مارتينز، فرمايو: ٤١٤، ٤٣٢

المارستان: ١٧٣

ماركس، كارل: ١١٢٠

ماركو بولس: ٤٢٠، ٤٢١، ٤٣٠، ٤٣٣،

٤٤٨، ٧١٢، ١٣٩٣، ١٤١٢

ماركيز فيلاسيفاء فرانسيكو: ٧٢٨

٧٥٢، ٧٥٤، ٧٦٤

ماركيلوس (القائد الرومي): ١٨٤

مارمول: ١٧٨

مازيكي (مطران وكاردينال إشبيلية): ٣٤٢

مارين، فرانسيسكو ماركوس: ٧٦٠

مارين، مانويلا: ١٣، ١٢١٧

ماريسو: ٧٤٢

مارري: ١٠٧٥

ماغنوس، ألبرتوس: ٤٢٠، ٧٤٧

ماكياجلي، نيفولو: ١٠٤٥

مالطي دوفلاس، غلوي: ١١٥٩

المالقي، هير: ٤٦٦

مالك، إسلام: ١٧

مالك بن أنس: ٧٣، ١٨٨، ٢٩٠،

١١٨١، ١١٨٤، ١١٨٩، ١٢٠٩،

١٢٢٠، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٥،

١٢٤٨

مالسيري، أيلمر دو: ١٢٩٩

مالوري: ٦٦١

الأمون بن ذي الشون انظر يحيى بن

اسماعيل بن عبد الرحمن بن ذي المون

(الأمون)

للأمون (الخليعة): ٧٥، ٧٦، ٦٦٧، ٧٣٤،

٨٠٧

اللقوية: ١٢٤٨

مانويل، خوان: ٧٥٠

مبارك الصقلي (أمير بلنسية): ١٠١، ١٠٧

مبدأ الارتداد الثلاثي: ٨٨٦

مبدأ الية: ١١١١

مبدأ القلبية: ١١٦٠

مهرنة سيلاروس: ١٣٢٠

متحف الآثار القديمة الإقليمية: ١٦٠

للتصوف: ١١٧، ١٩٥، ١١٦٠، ١١٧٠،

١١٧١، ١٢٤٢

المتنبي: ٤٦٢، ٤٨١، ٤٨٨، ٤٩٤، ٥١٨،

٥٤٠

المتولية: ٨١٢

المتوكل: ٥٣٧

مثريناتس: ١٤١٩

عجمد الحامري: ١٠١، ١٠٧، ٣٩٣،

١١٩٣

المجتمع الإسلامي: ٢٩٤، ٩٨٩، ٩٩٠

المجتمع الأنطلسي: ٦٦، ١٠٠، ٢٣٩،

٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٨، ٩٨٦، ١٠٠١،

١٠٠٣، ١٠٦٤، ١٠٦٧

المجتمع القرطبي: ٤٦٨

المجتمع القروي: ٩٨٦ - ٩٨٨

المجتمع القوطي: ٦٦، ٢٥٢

المجتمع اللبني: ١٥٣

المجتمع الصراني: ٢٧٧، ٢٩٤

المجتمع الهباني: ٢٧٦

المجتمع اليهودي في الأندلس: ٣٠١،

٣٠٤، ٣٠٨، ٣١٤

مجلس العشرة: ٣٧٦

المجمع الديني للعائكان: ٢٨١

المجلد: ٨١٢، ٨١٣

محمد الأول بن عبد الرحمن: ٧٨ - ٨٣،

١٠١، ٨٦٥، ٩١٠ - ٩١٢، ٩٧٣،

١١٨٣، ١١٨٥، ١١٨٦

محمد الأول (ملك خرناطة): ١٢٦ - ١٢٩،

١٥٢، ٧٣٧

محمد بن أبو بكر أحمد بن طاهر: ١٠٩

محمد بن أوبكا: ٦٦٨

محمد بن تومرت (المهدي): ١١٦، ١١٨ -

١٢٠، ١٢٧، ١٢٦، ٣٦١ - ٣٨٠، ٩٣٦،

١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٦

محمد بن سعد (الزغل): ١٣٤، ١٣٥

محمد بن عائشة: ١١٤

محمد بن القاسم بن حمود: ١١٠

محمد بن معن بن صمدح التجيبي

(المعصم): ١٠٧، ١١٢، ١١٣، ١٤١٦

محمد بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن

الناصر (المهدي بالله): ٩٨، ٩٩

محمد بن يوسف بن نصر (ابن الأحمر) انظر

محمد الأول (ملك خرناطة)

محمد التاسع: ١٣٤

محمد الثالث (المخلوع) (ملك خرناطة).

١٢٩، ٩٣٨، ٩٤٣، ٩٤٧

محمد (الكبي) بن ادريس (المستعلي): ١١٠

محمد الثاني (عقبه) (ملك خرناطة): ١٢٨ -

١٣٠، ٩٣٨، ٩٤٣، ٩٤٧

محمد الخامس بن يوسف الأول (الغني بالله)

(ملك خرناطة): ١٣١، ١٣٢، ١٧٣،

١٧٦، ٩٤٤ - ٩٤٦، ٩٤٨، ٩٥٠،

١٠١٠، ١١١٧، ١٣١٢

محمد الرابع (ملك خرناطة): ١٣٠، ٩٤٣

محمد السابع (ملك خرناطة): ١٣٢

محمد (المظفر) انظر المظفر

عمود ييجيرا (السلطان): ٤٣٩

الغزومي: ٩٩٨

مدارس الترجمة: ١٢٧٨، ١٢٧٩

للجنون: ١٢٧، ١٣٦، ١٣٧، ٢٠٢،

٢٨٥ - ٢٩٨، ٣١٨ - ٣٢٠، ٣٢٣،

٣٢٦، ٣٣٠، ٣٣٩ - ٣٤١، ٣٤٣،

٦٤٥، ٧٦٢، ٨٥٢، ٨٥٥ - ٨٥٧،

٨٦٠، ٨٦١، ٩٣٩، ٩٨٩، ١٢٠٧،

١٤٤٢

للمدرسة الأميرية: ١٠٩٣، ١٢٨١، ١٢٨٢

للمدرسة الصوفية: ١٢٧٩

مدرسة طليطلة: ١١٩٢

للمدرسة اليسوعية: ١٦٩

مدينتي، لورنزي دي: ٦٩٨

للمدينة، باتيث دي لا: ٩٥١

للمدينة العربية: ١٥١

للمدينة العربية: ١٥٥، ١٥٨

للذهب الأريوسي: ٥٨، ١٨٤

للذهب الأريوسي: ٧٣، ١٠٨٩، ١١٨١،

١٢٤٣

للذهب النجدي: ١٢٠٩

للذهب الحضي: ١١٨٠، ١١٨١

للذهب الحيوي: ٧٤٩

للذهب الشافعي: ٦١٧، ١١٨٥، ١١٩٤،

١١٩٦، ١١٩٧، ١٢٤٥، ١٢٤٦

للذهب الشيمي: ٣٧١، ١٢٠٣، ١٢٥٣

للذهب الظاهري: ٦١٧، ٦١٨، ١٠٩٤،

١١٨٥، ١١٨٦، ١١٩٣ - ١١٩٦،

١١٩٨، ١٢٠٣، ١٢٠٤

للذهب الفن من أجل الفن: ٥٤٦، ٥٥٩

للذهب الملكي: ٧٣، ٨٦، ٦١٧، ٩٨١،

١٠٨٩، ١٠٩٤، ١١٨١، ١١٨٤،

١١٨٦ - ١١٨٨، ١١٩٠، ١١٩٣،

١١٩٤، ١١٩٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩،

١٢٤٢ - ١٢٤٧، ١٢٤٩، ١٢٥٠،

١٢٥٣ ، ١٢٥٤ ، ١٢٦٥

المذهب السري ١٠٩٠ ، ١٠٩٣

مذهب الهدية: ٣٦١ - ٣٦٣ ، ٣٦٦

٣٦٧ ، ٣٧٠ - ٣٧٣ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨

٣٨٠ ، ٣٨٤

مذهب وحدة الوجود للطلق: ١٢٠٩

المرايطون: ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٤ ، ١٠٥

١٠٧ - ١١٠ ، ١١٣ - ١٢١ ، ٢٠١

٢١٨ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٥ ، ٢٢٨

٢٥٠ ، ٢٥٦ ، ٢٧٥ ، ٢٨٥ ، ٣١٠

٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٦ ، ٣٦٨ ، ٣٩٨

٥٢٨ ، ٥٤٠ ، ٥٥٠ ، ٦٦٦ ، ٧٣٧

٨٢٣ ، ٨٧٣ - ٨٧٧ ، ٨٨٢ ، ٩١٠

٩٢٧ - ٩٣٠ ، ٩٣٤ - ٩٣٨ ، ٩٦٢

٩٧٢ ، ٩٨٠ - ٩٨٦ ، ٩٨٨ ، ٩٨٩

١٠٠٨ ، ١٠١٩ ، ١٠٣٠ ، ١٠٦٠

١٠٧٣ ، ١٠٧٥ ، ١٠٧٩ ، ١١٩١

١١٩٩ ، ١٢٠٠ ، ١٢٠٢ - ١٢٠٥

١٢٧٥ ، ١٢٧٧ ، ١٢٧٩ ، ١٢٨١

١٣٠٣ ، ١٣١٥ ، ١٣٠٦ ، ١٤٢٢

المرأة الأنثوية: ٩٨٠ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠٥

١٠١٣ ، ١٠٠٨

المردى، محمد بن خلف: ١٣٠٢ ، ١٣٠٤

١٣٢٣

الموترون: ٣٢٩

المرجئة: ١٢٤٢

مروان بن عبد الرحمن (الأمير الأموي): ٥٧٥

مروان بن محمد: ٧٠

المريسون: ١٢٨١

مريم أم اسماعيل: ١٠١٠

المراول الشمسية: ١٣٢١ - ١٣٢٣

مردى (الأمير): ١١٤ ، ١١٥

الزوموم: ٨١٢ ، ٨١٣

المساجد الإسلامية في الأندلس: ٨٦٤

مساليا: ١٤١٩ ، ١٤٢١

الساعة الثانية: ٨٠٨

الستعمرون: ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ - ٢٣٩

٢٤٢ ، ٢٤٥ ، ٢٤٧ - ٢٥١ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦

٢٥٨ - ٢٦٧ ، ٢٧١ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤

٢٧٧ - ٢٨١ ، ٢٨٩ ، ٤٤٤ ، ٤٦٣

٦٤٥ ، ٦٥٢ ، ٧٥٩ ، ٨٤٦ ، ٨٥٥

٩٧١ ، ٩٧٢ ، ١٤٤٢ ، ١٤٤٣ ، ١٤٧٨

الستعمرون الجدد: ٢٣٦ ، ٢٣٨ ، ٢٤٥

٢٤٩ ، ٢٥٣

الستعمرون الحفلون: ٢٣٦ ، ٢٣٧

الستعين الثاني: ١٠٥

الستكفي، محمد بن عبد الرحمن بن

عبد الله: ٩٩ ، ١٠٠٩

صالح الأراضي: ١٣١٦

السهودي، أبو الحسن علي بن الحسين:

٤١٥ ، ٤١٤

السوفي، يزاز: ١٢٠

المسيحية في الأندلس: ٧٤ ، ١٢٩٨

المشارون: ١١٠٦

المصفي، جعفر بن عثمان: ٩١ ، ٩٢

المطري، ميسرة: ٢٣

الطلق: ٨١٢

المطورون: ٥١٠ ، ٥١١

المظفر: ١٠٦ ، ١٠٧٢ ، ١١٩٠

مظفر الصقلي (أمير بلنسية): ١٠١ ، ١٠٧

معادلة السامية: ٧٤٨ ، ٧٥٦

المعافري: ١٦٨

معاهدة لشلام غرناطة (١٤٩٢م): ٣٢٠

معاهدة جيان (١٧٤٦م): ١٢٧ ، ١٢٨

معاهدة لندن (١٦٠٤): ٣٤٧

معلوية بن أبي سفيان: ٥٦ ، ٦١٤

المعتر (الخليفة): ٥٦٤ ، ٥٣٧

المتزلة: ١٩٥ ، ١٠٩٠ ، ١١٨٨ ، ١١٨٩

١٢٠٣ ، ١٢٤٢ ، ١٢٥٠ ، ١٢٥٢

١٢٦٤ ، ١٢٦٥

المتنصم بن صلاح انظر محمد بن معن بن
صباح التجيبي (المتنصم)

المتنصم بن عباد: ١٠٢ - ١٠٥، ١١١،
٢٢٢، ٥١٥، ٥١٧، ٥٢٤، ٥٢٧،
٥٢٨

المتنصم بن عباد: ١٠١، ١٠٣، ١٠٤،
١١٦، ١٠٩، ١١٢، ١١٣، ٢٢٢،
٢٢٣، ٢٢٥، ٢٣٠، ٣١٣، ٣٩٨،
٤٨٧، ٤٩٤، ٥٠٤، ٥٠٩، ٥١٣،
٥١٥، ٥١٧، ٥٢٥ - ٥٣١، ٦٦٦،
٦٦٩، ٦٧٠، ٧٣٩، ٧٤٢، ٧٦١،
٨٧٤، ٩٢٤، ١٠٠٩، ١٣٢٨،
١٤٢٧، ١٤٣٤

المعجزات: ٣٦١ - ٣٦٣، ٣٧٣، ٣٧٤،
٣٨٣ - ٣٧٦

معركة الأرك (١١٩٥م): ١٢٤

معركة أفلش (١١٠٨م): ١١٤

معركة البورت (١١١٤م): ١١٥

معركة البحيرة (١١٣٠م): ١٢٠، ٣٧٧

معركة الخندق (٩٣٩م): ٨٧، ٨٨، ٩٧٣

معركة الزلاقة (١٠٨٦م): ١٠٤، ١٠٧

١١٢ - ١١٤، ١١٧، ١٢٤

معركة الشجرة (١٤٣١): ١٣٣

معركة الحجاب (١٢١٢م): ١٢٥، ١٢٧

١٣١، ٣٩٩

معركة عين جالوت (١٢٦٠): ٤٣٠

المعز (الخليفة الفاطمي): ١٩٣، ٣٠٤، ٤٩٥

معن بن صباح: ١٠٧

المعازم: ١٠٤٦

المغامي، فاطمة: ١٠١٢

المتنصم بن أبي عامر المتصور: ٢٠٠

المعراوي، مخزوم بن طفول: ٩٤

المعراوي، زيري بن عطية: ٩٥

معيت الرومي: ٦٠، ٦١، ١٨٥

المغيرة (الأمير): ٨٧١

المقاير: ١٧٠

مقاير المتك: ١٧٥

مقاتل (أمير طرطوشة): ١٠١، ١٠٩

مقام السيكا: ٨٢٧

مقام الكر: ٨٢٧

مقامات الحريري: ٣١٢، ٣١٤، ٤٦٣،

٤٧٠، ١١٥٧

مقامات الهذلي: ١١٥٧

المقاومة السجية: ٦٨، ٧٣

مقبرة العرياء: ١٧٥

مقبرة الغفية سعد بن مالك: ١٧٣ - ١٧٦

مقبرة نورميرك: ١٧٣

المقتدر بالله انظر أحمد بن سليمان (المقتدر
بالله)

المقنسي: ١٩٠، ١٢٥٤

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد: ١٩٠

(١٩١، ٢٠٨، ٣٢٢، ٣٩٠ - ٣٩٣،

٦٠٦، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٢٣، ٨٦٩،

١٠٤٦ - ١٠٤٩، ١٠٥٦، ١٠٦٠،

١٣١٠

المقريزي: ١٩٣

مكاروس، إيرنيست: ٩

المكس: ١٠٤٦

مكي، محمود: ٥٥

اللاطي: ١١٧

الملكية للزراعية: ٩٨٧

ملوك الطوائف: ٩٩ - ١٠١، ١٠٣ - ١٠٥،

١٠٧، ١١٠ - ١١٣، ١١٧، ١٢٧،

٢٢٢، ٢٢٣، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٧١،

٢٧٥، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٩٣، ٣٩٥،

٣٩٩، ٤٨٩، ٥٠٩، ٥١٥، ٥٢٨،

٥٤٠، ٥٥٠، ٦٦٦، ٧٣٧، ٧٣٩،

٧٤٣، ٨٦٣، ٨٧١ - ٨٧٥، ٨٧٩،

٨٨٢، ٩١٠، ٩٢٣، ٩٢٥ - ٩٢٨،

٩٣٧، ٩٦٧، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧٢،

٩٧٦ - ٩٨٠ ، ٩٨٢ ، ٩٨٥ ، ٩٨٩ ،
 ١٠٠٨ ، ١٠١١ ، ١٠٧٣ ، ١٠٧٤ ،
 ١٠٧٩ ، ١١٩٠ ، ١١٩٢ ، ١١٩٤ ،
 ١١٩٥ ، ١١٩٩ ، ١٢٥١ ، ١٢٠١ ،
 ١٣٠٣ ، ١٣٠٥ ، ١٣٠٦ ، ١٣٥٩ ،
 ١٣٧٠ ، ١٣٧١ ، ١٣٩١ ، ١٤٠٤ ،
 ١٤٦٥

ممارسات السحر: ٣٦٠ ، ٣٥٩
 ممارسات الشعائر والعبادات: ١٢١٩ ، ١٢٢٢
 الممالك: ١٣٢ ، ٣٢١ - ٣٢٥ ، ٤٣٠ ،
 ٤٣٤ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٥٧٦

مملكة بني عبد الواد: ١٣٣
 المنجمون العرب: ١٢٩٨
 مندوثا، أورثادو دي: ١٧٦
 المنذر بن محمد: ٨٢ ، ٨٣
 منسا موسى (ملك مالي): ٤١٧
 المنصور أبو يوسف يعقوب (الخلعة): ١٢٣ ،
 ٩٣٨ ، ١١٠٥ ، ١١٠٩
 المنصور بن أبي عامر (الحاجب): ٢٤ ، ٩١ -
 ٩٤ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٦ ،
 ١٢٥ ، ٢٠٤ ، ٢٠٧ ، ٤٨٨ ، ٤٩٢ ،
 ٦٠٣ ، ٦٦٨ ، ٨٦٧ ، ٩٢٢ ، ٩٢٨ ،
 ٩٧٥ ، ٩٧٧ ، ١٠٤٤ ، ١٠٤٥ ،
 ١١٥٦ ، ١١٥٧ ، ١١٥٩ ، ١١٨٥ ،
 ١١٩٠ ، ١١٩٣ ، ١٢٥٠ ، ١٣٦٩ ،
 ١٤٠١

المنصور (الثاني): ١٠٦
 المنصور يوسف بن يعقوب (الخلعة): ١٢٩ ،
 ١٣٠ ، ٢٢٣ ، ٢٢٥ ، ٣٨٤ ، ٨٧٦ ،
 ١١٠٥ ، ١١٠٩ ، ١١٥٥ ، ١١٦٧
 مسندت إي هيلامو، مارسيلينو: ٤٧١ ،
 ٦٥٨ ، ٧٦٥ ، ٧٧٢
 مسندت بيدل، رافسون: ١٤٣ ، ٦٥٨ ،
 ٧٥٠ ، ٧٥٦ ، ٧٥٩ ، ٩٦٦ ، ١٤٧٨
 منى، رباد: ١٠

ميلاوس: ١٣١٩ ، ١٤٥٠
 مهاجر تونس: ٧٨٥ ، ٧٨٧
 المهدي، عبد العزيز: ١٢٥٩ ، ١٢٦٦ ،
 ١٢٨٣

المهدي، عبد الله: ٨٦ ، ٨٨
 المهري، سليمان بن أحمد: ٤٤٢ ، ٤٤٣ ،
 الورقة ٨١٨
 الولي: ٢٤ ، ٦٦ ، ٧٠
 الواهم: ٨١٨
 مؤخر ليون (١٢٤٥): ٤٦٩
 الموحّد (الخلعة): ٢٢٦

الوحيدون: ١١٦ ، ١١٨ ، ١٢٠ ، ١٢١ ،
 ١٢٣ ، ١٢٥ - ١٢٩ ، ١٦٨ ، ١٧٣ ،
 ٢٠١ ، ٢١٨ ، ٢٢٠ ، ٢٢٣ ، ٢٢٥ -
 ٢٢٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥٦ ، ٢٨٥ ، ٣٠٨ ،
 ٣١٠ - ٣١٣ ، ٣١٥ ، ٣٥٩ ، ٣٦٢ -
 ٣٦٧ ، ٣٧٠ - ٣٧٣ ، ٣٧٥ - ٣٧٨ ،
 ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٤ - ٣٨٦ ، ٣٩٩ ،
 ٤٦٨ ، ٥٤٠ ، ٧٣٧ ، ٧٤٣ ، ٨٢٣ ،
 ٨٦٠ ، ٨٧٣ - ٨٧٨ ، ٨٨٢ ، ٩١٠ ،
 ٩٢١ ، ٩٢٧ ، ٩٢٨ ، ٩٣٤ ، ٩٣٦ ،
 ٩٣٨ - ٩٤١ ، ٩٤٧ ، ٩٦١ ، ٩٦٢ ،
 ٩٨٠ - ٩٨٤ ، ٩٨٦ ، ٩٨٨ ، ٩٨٩ ،
 ١٠٠٧ ، ١٠٠٨ ، ١٠٧٥ ، ١٠٧٦ ،
 ١٠٧٩ ، ١١٥٥ ، ١١٩٩ - ١٢٠١ ،
 ١٢٠٣ - ١٢٠٦ ، ١٢٠٨ ، ١٢٥٥ ،
 ١٣٠٦ ، ١٣٧٠ ، ١٣٩٥ ، ١٤٢٣ ،
 ١٤٥٨ - ١٤٦٦

مورتنغ، هالترينغ لون: ٦٦١
 موريس، جيمس: ١٢٦٣ ، ١٢٦٥
 الموريسكيون: ١٣٦ - ١٤١ ، ٢٨٠ ، ٢٩٧ ،
 ٢٩٨ ، ٣١٧ - ٣٢٠ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ،
 ٣٢٨ - ٣٣١ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٤٢ -
 ٣٥٣ ، ٣٧٧ ، ٧٥٤ ، ٧٥٥ ، ٧٧٤ ،
 ٧٧٥ ، ١٤٣٥

٨٠٩، ٨١٢، ٨١٣
 موقعة الحرة (٦٢٣/٦٨٣م): ٦٤
 للواليدون: ١٩٩، ٢١٨، ٢٣٨، ٢٦٩، ٢٧٣، ٢٨٠، ٢٨٦، ٢٧٣، ٢٨٣، ٢٩٧
 ١٠٤٦، ١٠٤٨، ١٠٥٠، ١٠٥٢، ١١٨٥، ١٣٤٩
 مولي، فرانشيسكو تونيث: ٣٤٤
 مونت كاسينو، أماتوس دي: ٦٧١
 مونتانا، جوزب بويج: ١٣
 مونتانو، بينيتو أرياس: ٧٨٠
 مونثروي، غيوم دو: ٦٧١
 موتسيرا، هيرونييموس: ١٥٦ - ١٥٨، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٩، ١٧١، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٨، ١٤٣٢
 موتشليور، خورخي دي: ٧٥٢
 مونجكه (الحلان): ٤٣٠
 مونرو، جيمس ت.: ٣٢٤، ٥٧١، ٥٩١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩
 مونود، ثيودور: ٤١٥
 مونوز سيندينو، خوسيه: ٧٣٤
 مولي، ريمون: ٤١٥
 ميليتزكي، هورثي: ٧٣٣
 ميلتون، كريستوفر: ١٤
 الميرتلي، موسى: ١٢٨٦
 ميزنو، راميرو دي: ٧٤٩
 ميسرة (الحفير): ٦٦
 ميسر، ديتري: ٦٥١
 ميون الكلية: ٥٣٥
 ميشيل (الأسقف): ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥٢
 ميللاس إي فاليكروزا، جوزيه ماريا: ٧٤٥، ٧٥٩
 ميلليه - جيرارد، دومينيك: ٢٧٤
 ميتا، خوان دي: ٧٥٢
 ميتوكال، ماريا روزا: ٦٦٠، ٦٩٧
 الميورقي، أبو بكر محمد حسين: ١١٨

موريسون، جيم: ٧١٨
 موريسون، صمويل إليوت: ٧١١، ٧١٢، ٧٣٥
 موريشيوس الإسباني: ١٤٦٠، ١٤٦١
 موريلاس، كونستانتو لوميز: ٧٥٩
 مورينو، بيريتو: ١٧٠
 المورير، انظر للموريسكيون
 مؤسسة الأغا خان لدعم الثقافة: ١١، ١٢
 مؤسسة برونا لنشر الثقافة والأدب العربيين
 في العالم الناطق بالإنكليزية: ٩، ١١ - ١٣، ٢٠
 موسكا، يهود (الأصغر): ١٣٨٨
 موسى (الحاخام): ١٩٧
 موسى النبروني: ١١٠٨
 الموسيقى: ٨٠١، ٨٠٤، ٨٠٨، ٨١٥، ٨١٧، ٨١٨، ٨٢١، ٨٦٩، ٨٩٢
 الموسيقى الأندلسية: ٥٩٣ - ٥٩٥، ٨٠٣
 ٨٠٤، ٨١١، ٨٢٢، ٨٢٨ - ٨٣٠
 الموسيقى الأوروبية: ٥٩٤
 موسيقى البلاط: ٨٠٥، ٨١٥، ٨٢٩
 الموسيقى التطبيقية: ٨١٨
 الموسيقى الرومانسية: ٥٩٤، ٥٩٥
 الموسيقى الشعبية: ٨١٥، ٨٢٠
 الموسيقى الصوفية: ٨٩٣
 الموسيقى العربية: ٥٩٤، ٨١٥
 الموسيقى المغربية: ٨٢٤
 الموسيقى النظرية: ٨١٨
 الموشحات: ٤٨٠، ٥٣٥، ٥٧١، ٥٨٠ - ٥٨٤، ٥٨٦، ٥٩٣، ٥٩٥، ٦٩٨، ٧١٦، ٧١٨، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٧، ٧٥٧، ٨١٠، ٨١٢، ٨١٤، ٨١٥، ٨٢٢، ٨٢٧، ٨٢٩، ٨٩٧، ٨٩٨
 ٩٠٢، ٩٠٤، ٩٤٠
 الموصلي، إبراهيم: ٨٠٦، ٨٠٧
 الموصلي، إسحاق: ٧٧، ٨٠٥ - ٨٠٧

١٢٧٤ ، ١٢٧٦ - ١٢٧٨ ، ١٢٨١ ، ١٢٨٢

- ن -

النافعة الجمعدى : ٤٨٦

النافعة الذبياني : ٤٨٦

نارفيز ، ماريا توريلا : ٣٣٦ ، ٧٧١

ناصر الدولة مبشر بن سلیمان : ١٠٩

نافاجيبيرو ، أندريا : ١٥٨ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٧٦

١٧٦ - ١٧٨ ، ١٤١٤ ، ١٤١٥ ، ١٤٣١ - ١٤٣٣

النافورة الرخامية : ٨٧٢

نباتات الصباغة والنسيج : ١٣٨٥

النبال ، أبو العباس (ابن الرومية) : ١٣٠٦

النباهي ، أبو الحسن علي بن عبد الله بن

محمد : ١٢٦٦

نبريخا : ٧١٣ ، ٧٢٤

النثر الأدبي : ٤٦٢

النثر الأخميني : ٣٤١

النثر العبري : ٣١٢ ، ٣١٣

النثر العربي : ٦٠٧ ، ١١٥٦

النثر الفني : ٤٦٤

النثر المسجوع : ٤٦٥

نزهون : ٩٩٨

النشرة : ٨٩١ ، ٨٩٣ ، ٨٩٤ ، ٨٩٦

٨٩٩ ، ٩٠٠ ، ٩٠٥

النشيد : ٨١٢ ، ٨١٤

نصر الخصي : ٧٨

نصر الدولة الحمداني : ١٩٠

نصر (سلطان خرناطة) : ١٣٠ ، ٩٤٣

النصريون : ٨٧٣ ، ٨٧٨ ، ٨٨١ ، ٨٨٢ ، ١٠٠٨

النض للحميد : ١٠٤٨ ، ١٠٥٧

نظام البناء المتعاقب الألوان : ٨٦٥

النظام الخليلي : ٥٩٣

النظام الشوري : ٧٦

النظام الضريبي : ١٠٤٦ ، ١٠٥٦

نظام القناطر المتطابقة : ٨٦٥

نظام الملك : ١٣١١

نظام الوزارة : ٧٦

نظرية الفيض : ١١٦٩

النثري : ١٢٦٢

النثراوي (الشيخ) : ٧٥٨ ، ٧٦٢ ، ٧٨٨

النض الكلية : ١٠٩١

النغير : ٨٢٠

النغارة : ٨٢٠

نقد الشعر العربي : ٦١٨

نمط بالاته الزجاجي الإيطالي : ٥٨٥

نمط داناز الزجاجي الهولندي : ٥٨٥

نمط ريجيليس الزجاجي الفشتالي : ٥٨٥

نمط فيرلايس الزجاجي الفرنسي : ٥٨٥

نمط كاتيفاس الزجاجي الغاليبي : ٥٨٥

النمو الاقتصادي : ١٠٥٢

النهرجوري : ١٠٩٠

النهضة الأردنية : ٧٣٣

النوبة : ٨٠٩ ، ٨١٠ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ، ٨٢٩

النوري البغدادي ، أبو الحسن (الشيخ) :

٧٦٩ ، ٧٧٠

نومنيوس : ١٤٥٥

نوبيا ، ب. : ١٢٧٧ ، ١٢٧٩ ، ١٢٨١

نويل ، تشارلز : ٤٢٣

النوعي ، عاجنة : ١٤

نيتشه : ١١٢١

نيدهام ، جوزيف : ٤٤٥ ، ٤٤٦

نيقوماخوس الجرشي : ١٣١٧ ، ١٣١٩

نيكل ، ألواريشلر : ٥٠٣ ، ٦٥٨ ، ٦٦٩

٧٤٣ ، ٧٥٦ ، ٧٥٩

نيكولاس الرابع (البابا) : ٤٣٠

نيكولاس (الرابع) : ١٩٧ ، ١٣٠١

نيومان ، ف. اكس. : ٦٦٢

- ه -

الهملقاني، بليغ الزمان: ٤٦٢، ٤٦٤،
٤٦٦، ٤٦٧

الهندسة المعمارية: ٨٨١، ٨٨٨، ٨٨٩

هنري (الأمير): ٤٣٥

هنري الرابع: ٣٤٧

هويكتر، ج. ف. ب.: ٣٦٤، ٣٦٦

هوتو الثاني (امبراطور ألمانيا): ٩٠

هوتو (ملك الصقلية): ٨٨

هوخنك، جان ب.: ١٣١٩، ١٣٤٢

هوسبوس (الطران): ١٨٤

هوخو الشالي: ١٤٤٩ - ١٤٥٥، ١٤٦٧

هولاكو: ٤٣٠

هولباين، هانز (الابن): ٩٥١

هومير: ٦٤٢

هونريخ، و.: ٩٩٥، ٩٩٩

هونيكورت، فرانسيس فيلار دي: ١٣٠٢

الهوية الثقافية الأوروبية: ١٥٧

هيادكوس: ١٣٣٤، ١٣٣٦

هينشكوك، ريتشارد: ٧٥٦، ٧٥٩

هيجي، لوتشار: ٧٧١، ٧٧٤

هيرتفيلد، إ.: ١٤١٢

هيريرا، غابرييل ألونسو دي: ١٣٠٤

١٣٧٢، ١٣٨١

هيفل، فريدريش: ١١٢١

هيلبراند، روبرت: ١٤، ١٨٣

هيلينا (زوجة الامبراطور قسطنطين السابع):

٣٠٤

- و -

الوادي آشي: ١٢٨٥

واضح الصقلي: ٩٥

وايندز، سينندو: ٢٤٧

واميا (الملك): ٥٨

الوجود الباطني: ١٠٩١

هارفي، جون: ١٤٣٤

هارفي، ليونارد باتريك: ١٣، ٢٨٥

٣١٧، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٨٠

هارون الرشيد: ٧٦، ٣٩٦، ٦٦٧، ٧٣١

٧٣٤، ٨٠٥ - ٨٠٧، ١٠٢٠

هاسكر، شارل هومر: ٧٠٢، ٧٢٢

الهاشمي: ٧٧٣

هاغرتي: ٣٤٨

هالف، ب.: ١٢٨٤

هاليفي، يهودا: ٣٠٨، ٣١٠، ٧٠٩

٧٤٧، ١٤٥٤

هانش، أليار: ١١٣، ١١٤

هانريكس، وولفارت: ٧٦٦

هاينه، بيتر: ٧٤٦

هذه الاثني عشرة سنة: ٣٥١

هذيل بن خلف بن رزين: ١٠٩

هرمان الغلازي: ٢٧٩

هرمان الكارنشي: ١٤٥٤ - ١٤٥٦، ١٤٥٨

١٤٦١، ١٤٦٥

هرمس: ١٤٥٣، ١٤٥٥

هرسونيا (الراهبة السكونية): ١٩٠

الهروي الأنصاري، عبد الله: ١٢٨٤

حسن: ٣٤٧

هشام (الأول) بن عبد الرحمن: ٧٢، ٧٣

٣٧٨، ١١٨٤، ١٤١٩

هشام بن الحكم: ٤٩٣، ٩٢١

هشام بن عبد الملك: ٢٣، ٦٤، ٧٠، ٧٢

٩٠٨، ٨٦٤، ٥٤٨

هشام (الثالث) بن محمد بن عبد الملك (المعتد

بالله): ٩٩، ٢٠٠

هشام (الثاني) اللويد: ٩١، ٩٢، ٩٧، ٩٨

١٩١، ٢٢١، ٤٨٨، ٦٦٨، ٨٧١

٩٢٢، ١٢٥٠

الرجود الظاهري: ١٠٩١

وحدة الرجود: ١١٧٣، ١١٧٤

الرشاء، أبو الطيب محمد بن أحمد بن

اسحق: ٦٠٧، ٦٠٨

الوطاسي (الشيخ): ٣٩٩

الوقشي، أبو الوليد هشام بن أحمد: ١٢٥٢

وقعة الحفرة (٧٩٧م): ٧٤

وقعة السيكة: ١٢١

وقعة طريف (١٣٤٠م): ١٣١

وقعة وخشة (٩٣٤م): ٨٧، ٨٨

ولادة بنت المستكفي: ١٩٤، ٥٠٩، ٥١٠

٥١٤ - ٥١٦، ٥١٨ - ٥٢١، ٥٧٧

٦٧٨، ٧٤٢، ٧٤٣، ٩٨٠، ٩٩٥ -

٩٩٧، ١٠٠٠، ١٣٠٧

الوليد بن عبد الملك: ٢٥ - ٢٧، ٥٩، ٦١

٦٢، ٢٠٣، ٥٤٨، ٨٦٧

الوليد الثاني بن يزيد: ٩٠٩

الرنشريسي، أحمد بن يحيى: ٢٨٩، ٩٦٤

١٠٧٣، ١٣٩٢

روه باي جيه: ٤٤٧

وينز، ديفيد: ١٠١٩

- ي -

يحيى بن اسماعيل بن عبد الرحمن بن ذي

النون (المأمون): ١٠٣، ١٠٥، ١٠٦

١٠٨، ١٢٥١، ١٣٠٣، ١٣٣٤

١٣٧٢، ١٤٦٢

يحيى بن اسماعيل بن يحيى بن اسماعيل

(القادر): ١٠٦، ١٠٨

يحيى بن عبد الملك: ١١٠

يحيى بن علي بن حمود: ٩٩

يحيى الغزال أنظر ابن حكيم الجبائي، يحيى

(الغزال)

يحيى (المنصور الثاني) أنظر المنصور (الثاني)

يزدجرد الثالث: ١٣٣٠

اليمنية: ٦٥، ٦٨، ٧١، ٧٧

اليهود: ٣٠١ - ٣١٥، ٦٩٧

يواخيم (الأسقف): ٤٢٨

يوتوسيوس: ١٣١٩

يوجينيوس الرابع (البابا): ٤٣٢

يوحنا الإشييلي: ٤٢١، ١٣١٧، ١٤٦٣

يوحنا لوف مونت كورفيتو: ٤٣١

يوحنا الثاني والمشرين (البابا): ٤٢٢، ٤٣٥

يوحنا (الدمستق) (ملك بيزنطة): ٩٠

يوحنا الصليب (القديس): ٧٦٥ - ٧٦٨،

٧٧٩، ٧٩٠

يوحنا (القسيس): ٤٢٣، ٤٣٣، ٤٥٠

يودوكسوس: ١٣٤١

يوسف الأول (ملك غرناطة): ١٣١،

١٦٩، ١٧١، ١٧٦، ٩٤٣، ٩٤٦ -

٩٤٨، ٩٥٠، ١٠١٠، ١٢٠٨

يوسف بن تاشفين: ١٠٤، ١٠٥، ١٠٧،

١١٠ - ١١٤، ١٢٩، ٢٧٥، ٥٢٨ -

٥٣٠، ٥٥٠، ٦٦٦، ٨٧٤، ٩٢٧،

٩٧٢، ٩٨٩، ١٢٧٥، ١٢٧٦،

١٣٠٥، ١٣٩٤

يوسف بن عبد المؤمن: ١٢٢، ١٢٣

يوسف الثالث (ملك غرناطة): ١٣٢،

٥٣٢، ٩٠٤، ٩٤٥

يوسف الثاني (ملك غرناطة): ١٣٢

يوسف حمام الدولة: ١٣٠٨

يوسف المستنصر: ١٢٥

يوسف للمؤمن: ١٠٤، ١٣٠٧، ١٣٠٨،

١٣١٦، ١٣١٨ - ١٣٢٠، ١٣٤٢،

١٤٥٠

يولوغوس (القيس): ١٨٧، ١٨٨

يوليان (حاكم سبتة): ٥٨، ٥٩

يوليوس قيصر: ١٤٢٠، ١٤٢١